

(٧١٧)

إشكالات و أجوبة

من مصنفات الفقه

الحنبلي

د/ يوسف بن حمود الحوشان

١٤٤٤هـ

نسخة أولية من غير ترتيب او مراجعة

ومتاح لكل أحد الاستفادة منها

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله اما بعد

فهذه نصوص جمعت باستخدام برنامج شاملة وورد من برمجيات الدكتور سعود العقيل بواسطة المكتبة الشاملة

معتمدة على توظيف الكلمة المفتاحية وتوفير النصوص للباحثين لتحريرها والاستفادة منها وهي مشاعة لمن يستفيد منها

وسيتبعها نصوص أخرى يسر الله نشرها والله الموفق

يوسف بن حمود الحوشان

yhoshan@gmail.com

https://t.me/dralhoshan تليجرام

"وأقل ما يتبين به الولد أحد وثمانون يوما فصل الثاني   المتوفى عنها زوجها عدتها أربعة أشهر وعشر وإن كانت حرة + وأقل ما يتبين به الولد أحد وثمانون يوما وهو أقل ما تنقضي به العدة من الحمل وهو أن تضعه بعد ثمانين يوما عن أبي الأسود انه رفع إلى عمر أن امراة ولدت لستة اشهر فهم عمر برجمها نطفة ثم يكون علقة مثل ذلك ثم يكون مضغة مثل ذلك ولا شك أن العدة لا تنقضي بما دون المضغة فوجب أن يكون بعد الثمانين فأما بعد أربعة أشهر فليس فيه **إشكال** وقيل بل ثمانون ولحظتان وهو إذن مضغة غير مصور ويصور بعد أربعة أشهر فصل الثاني   المتوفى عنها زوجها ما لم تكن حاملا عدتها أربعة أشهر وعشر إن كانت حرة بالإجماع وسنده الآية وقول النبي صلى الله عليه وسلم لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تحد على ميت فوق ثلاث إلا على زوج أربعة أشهر وعشرا أي عشر ليال بعشرة أيام ولا شك أن اليوم مقدم على الليلة لا يجزئها إلا أربعة أشهر وعشرة أيام وسواء كانت بالغة أو غير بالغة ولا يعتبر وجود الحيض في عدة الوفاة في قول عامتهم والعشر المعتبرة فيها هي عشر ليال بأيامها وقاله الأكثر وقال الأوزاعي تجب عشر ليال وتسعة أيام لأن العشر تستعمل في الليالي دون الأيام وإنما دخلت الأيام اللاتي في أثناء الليالي تبعا **وجوابه** أن العرب تغلب منكم التأنيث في العدد خاصة على المذكر فتطلق لفظ الليالي وتريد الليالي بأيامها لقوله تعالى لزكريا ﴿ آيتك ألا تكلم الناس ثلاث ليال سويا ﴾

١-

". (١)

"وللمدعي ملازمته فإن لم يقم بينة حكم عليه ولا يسمع الجرح إلا مفسرا بما يقدح في العدالة إما أن يراه او يستفيض عنه وعنه انه يكفي ان يشهد انه فاسق وليس بعدل لم تقبل مرة ثانية فرع لا يجوز للحاكم أن يرتب شهودا لا يقبل غيرهم لكن له أن يرتب شهودا يشهدهم الناس فيستغنون بإشهادهم عن تعديلهم ويكتفى عن الكشف عن أحوالهم

قال أحمد ينبغي للقاضي أن يسأل عن شهوده كل قليل وهل هو مستحب أو واجب فيه وجهان وللمدعي ملازمته لأن حقه قد توجه والمدعي عليه يدعي ما يسقطه والأصل عدمه فإن لم يقم بينة حكم عليه لأن الحق قد وضح على وجه لا **إشكال** فيه ولا يسمع الجرح إلا مفسرا بما يقدح في العدالة إما أن يراه أو يستفيض عنه قدمه في المستوعب والمحرر والرعاية وذكر في الكافي أنه المذهب ونصرة في الشرح وحزم به في الوجيز لأن الناس يختلفون في اسباب الجرح كاختلافهم في شارب يسير النبيذ فوجب أن لا يقبل مجرد الجرح لئلا يجرحه بما لا يراه القاضي جرحا وفي الاستفاضة وجه كتزكية وعنه أنه يكفي أن يشهد أنه فاسق وليس بعدل كالتعديل في الأصح لأن التصريح بالسبب يجعل الجارح فاسقا فوجب عليه الحد في بعض الحالات **وجوابه** بأنه يمكنه التعريض

وقيل إن اتحد مذهب الجارح والحاكم أو عرف الجارح اسباب الجرح قبل إجماله وإلا فلا

---

(١) المبدع، ١١٢/٨

١-

". (١)

" مسألة وفصلان : طلاق السكران

مسألة : قال وعن أبي عبد الله رحمه الله في السكران روايات : رواية يقع الطلاق ورواية لا يقع ورواية يتوقف عن الجواب ويقول : قد اختلف فيه أصحاب رسول الله صلى الله عليه و سلم

أما التوقف عن الجواب فليس بقول في المسألة إنما هو ترك للقول فيها وتوقف عنها لتعارض الأدلة فيها وإشكال دليلها ويبقى في المسألة روايتان

إحداهما : يقع طلاقه اختارها أبو بكر الخلال والقاضي وهو مذهب سعيد بن المسيب و عطاء و مجاهد و الحسن و ابن سيرين و الشعبي و النخعي و ميمون بن مهران و الحكم و مالك و الثوري و الأوزاعي و الشافعي في أحد قوليه و ابن شبرمة و أبي حنيفة وصاحبيه و سليمان بن حرب لقول النبي صلى الله عليه و سلم [كل الطلاق جائز إلا طلاق المعتوه] ومثل هذا عن علي ومعاوية وابن عباس قال ابن عباس طلاق السكران جائز إن ركب معصية من معاصي الله نفعه ذلك ولأن الصحابة جعلوه كالصاحي في الحد بالقذف بدليل ما روى أبو وبرة الكلبي قال أرسلني خالد إلى عمر فأتيته في المسجد ومعه عثمان وعبد الرحمن وطلحة والزبير فقلت : إن خالدا يقول ان الناس انهمكوا في الخمر وتحاقروا العقوبة فقال عمر : هؤلاء عندك فسلهم فقال علي : نراه إذا سكر هذى وإذا افترى وعلى المفتري ثمانون فقال عمر : أبلغ صاحبك ما قال فجعلوه كالصاحي ولأنه ايقاع للطلاق من مكلف غير مكره صادف فوجب أن يقع كطلاق الصاحي ويدل على تكليفه أنه يقتل ويقطع بالسرقة وبهذا فارق المجنون

والرواية الثانية : لا يقع طلاقه اختارها أبو بكر عبد العزيز وهو قول عثمان رضي الله عنه ومذهب عمر ابن عبد العزيز و القاسم و طاوس و ربيعة و يحي الأنصاري و الليث و العنبري و إسحاق و أبي ثور و المزني قال ابن المنذر : هذا ثابت عن عثمان ولا نعلم أحد من الصحابة خالفه وقال أحمد حديث عثمان أرفع شيء فيه وهو أصح يعني من حديث علي وحديث الأغعمش منصور لا يرفعه إلى علي ولأنه زائل العقل أشبه المجنون والنائم ولأنه مفقود الإرادة أشبه المكره ولأن العقل شرط للتكليف إذ هو عباره عن الخطاب بأمر أو نهى ولا يتوجه ذلك إلى من لا يفهمه ولا فرق بين زوال الشرط بمعصية أو غيرها بدليل أ من كسر ساقيه جاز له أن يصلي قاعدا ولو ضربت المرأة بطنها فنسفت سقطت عنها الصلاة ولو ضرب رأسه فجن سقط التكليف وحديث أبي هريرة لا يثبت وأما قلته وسرقته فهو كمسألتنا

فصل : والحكم في عتقه ونذره وبيعه وشرائه وردته وإقراره وقتله وقذفه وسرقته كالحكم في طلاقه لأن المعنى في الجميع واحد وقد روي عن أحمد في بيعه وشرائه الروايات الثلاث وسأله ابن منصور إذا طلق السكران أو سرق أو زنى أو افترى أو باع فقال عنه لايصح من أمر السكران شيء وقال أبو عبد الله بن حامد حكم السكران حكم الصاحي فيما له عليه فأما

(١) المبدع، ٨٣/١٠

فيما له وعليه كالبيع والنكاح والمعاوضات فهو كالمجنون لا يصح له شيء وقد أومأ إليه أحمد والأولى أن ماله أيضا لا يصح منه لأن تصحيح تصرفاته فيما عليه مؤاخذة له وليس من المؤاخذة تصحيح تصرف له

فصل : وحد السكر الذي يقع الخلاف في صاحبه هو الذي يجعله يخلط في كلانه ولا يعرف رداءه من رداء غيره ونعله من نعل غيره ونحو ذلك لأن الله تعالى قال : ﴿ يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون ﴾ فجعل علامة زوال السكر علمه ما يقول وروي عن عمر رضي الله عنه أنه قال : استفرئوه القرآن أو ألقوا رداءه في الأردية فإن قرأ أم القرآن أو عرف رداءه وإلا فأقم عليه الحد ولا يعتبر أن لا يعرف السماء من ولا الذكر من الأنثى لأن ذلك لا يخفى على المجنون فعليه أولى ." (١)

"وكان الشيخ المنقور حريصًا على كتابة ما يسمعه من شيخه أثناء الدرس فنهاه عن الكتابة فكان يسمع ويقيد بعد الفراغ من الدرس، كما ذكر ذلك في مقدمة كتابه، حتى أن بعض أهل العلم ظن أن هذا المجموع هو حاشية على متن الإقناع، وليس هو كذلك. فإن المؤلف رحمه الله قد بيّن موضوع كتابه في مقدمة الكتاب الذي اشتهر عند علماء الديار النجدية باسم مجموع المنقور حيث قال عن كتابه الفواكه العديدة والمسائل المفيدة :

[وبعد ؛ فهذه مسائل مفيدة وقواعد عديدة وأقوال جمة وأحكام مهمة، لخصتها من كلام العلماء، وما كتب السادة القدماء، وأجوبة الجهابذة الفقهاء، وغالبها بعد الإشارة من شيخنا وقدوتنا الشيخ عبدالله بن محمد بن ذهلان – بلّ الله بالرحمة ثراه وجعل جنة الفردوس مأواه لزيادة فائدة أو تقرير قاعدة أو إيضاح **إشكال** أو **جواب** سؤال أو إطلاع على خلاف من كلام الأئمة والأشراف ومسائل قررها في مجلس الدروس وغيره.

فأحببت أن أضبط كلامه بعضه بالحرف وبعضه بالمعنى تذكرة لنفسي، وتبصرة لأبناء جنسي عن الاختلاف عندي، وطلبًا للانتفاع بعدي وبيان مسائل بها **إشكال** عليه أو بها نقل لديه لئلا يتوهم بها من يظنها واضحة ظاهرة أو يقيض الله لها من يكشف عنها حجبها الساترة. لحديث : "قيدوا العلم بالكتابة".

ثم قال : [وكذا فعل شهاب الدين بن عطوة مع ذكائه وحفظه، حال قراءته على شيخه أحمد ابن عبد الله العسكري، ولم يأذن لي بالكتابة في الدروس فكنت أعقله بعده، فاحتجت إلى أن أكتب بعض كلامه بالمعنى، وهكذا فعلت ولنا فيه أسوة، مع أن من ذكر أجل وأفضل وأعلم وأنبل، لكن لكل زمان ما يناسبه، وأن الذي يأتي شر منه كما في الحديث : "وكل عام ترذلون".." (٢)

"

فأجاب بن منجا في شرحه بأن قال هذا من باب إطلاق اللفظ المتواطئ إذا أريد به بعض محاله وهو مجاز سائغ

---

(١) المغني، ٢٥٦/٨

(٢) المؤلفات الفقهية في نجد ..، ص/٤٦

قلت ويمكن أن يجاب عنه بأن **الإشكال** إنما هو في مفهوم كلامه والمفهوم لا عموم له عند المصنف وبن عقيل والشيخ تقي الدين وغيرهم من الأصوليين وأنه يكفي فيه صورة واحدة كما هو مذكور في أصول الفقه وهذا مثله وإن كان من كلام غير الشارع

ثم ظهر لي **جواب** آخر أولى من **الجوابين** وهو الصواب وهو أن **الإشكال** إنما هو على القول المسكوت عنه ولو صرح به المصنف لقيده وله في كتابه مسائل كذلك نبهت على ذلك في أول الخطبة

فوائد

إحداها ظاهر كلام الأصحاب القائلين بالتحري أنه لا يتيمم وهو صحيح واختار في الرعاية الكبرى أنه يتيمم معه فقد يعايى بها

الثانية حيث أجزنا له التحري فتحرى فلم يظن شيئا قال في الرعاية الكبرى أراقهما أو خلطهما بشرطه المذكور انتهى

قلت فلو قيل بالتيمم من غير إراقة ولا خلط لكان أوجه بل هو الصواب لأن وجود الماء المشتبه هنا كعدمه

تنبيه محل الخلاف إذا لم يكن عنده طهور بيقين أما إذا كان عنده طهور بيقين فإنه لا يتحرى قولا واحدا

ومحل الخلاف أيضا إذا لم يمكن تطهير أحدهما بالآخر فإن أمكن تطهير أحدهما بالآخر امتنع من التيمم قاله الأصحاب لأنهم إنما أجازوا التيمم هنا بشرط عدم القدرة على استعمال الطهور وهنا هو قادر على استعماله

---

(١) ".

"

قال في المطلع تقديره يباح التيمم للعجز عن استعمال الماء لكذا وكذا أو لتعذره إلا بزيادة كثيرة قال في المقنع تقديره يباح التيمم للعجز عن استعمال الماء لكذا أو كذا لتعذره إلا بزيادة كثيرة فهو مستثنى من مثبت والاستثناء من الإثبات نفي فظاهره أن تعذره في كل صورة مبيح للتيمم إلا في صورة الاستثناء وهي حصوله بزيادة كثيرة على ثمن مثله وحصوله بزيادة كثيرة مبيح أيضا للتيمم وصورة الاستثناء موافقة للمستثنى منه في الحكم

قال في **الجواب** عن هذا **الإشكال** في اللفظ وتصحيحه أنه مستثنى من منفى معنى فإن قوله أو تعذره في معنى قوله وبكونه لا يحصل الماء إلا بزيادة كثيرة فيصير الاستثناء مفرغا لأن بزيادة كثيرة متعلق ما لم يحصل والاستثناء المفرغ ما قبل إلا وما بعده فيه كلام واحد فيصير معنى هذا الكلام يباح التيمم بأشياء منها حصول الماء بزيادة كثيرة على ثمن مثله أو ثمن يعجز عن أدائه

ثم قال وإنما تكلمت على إعراب هذا لأن بعض مشايخنا ذكر أن هذه العبارة فاسدة انتهى

---

(١) الإنصاف للمرداوي، ٧٣/١

قلت ويمكن **الجواب** عن ذلك بما هو أوضح مما قال بأن يقال استثناء المصنف من المفهوم وتقدير الكلام فإن لم يتعذر ولكن وجد وما يباع إلا بزيادة كثيرة أو بثمن يعجز عن أدائه وهو كثير في كلامهم

فائدتان

إحداهما يلزمه قبول الماء قرضا وكذا ثمنه وله (((ولي))) ما يوفيه قاله الشيخ تقي الدين قال في الفروع وهو المراد

ويلزمه قبوله هبة مطلقا على الصحيح من المذهب وقال بن الزاغوني ويحتمل أن لا يلزمه قبوله إذا كان عزيزا وهو ظاهر كلام بن حامد وقيل لا يلزمه قبوله مطلقا ولا يلزمه قبول ثمن الماء هبة على الصحيح من المذهب

". (١)

"الخلاف في أن الزوجة هل هي أولى من أم الولد أو أم الولد أولى من الزوجة وأطلقهما وإنما الخلاف الذي رأيناه هل الزوجة أولى أو هما سواء فلعله اطلع على نقل في ذلك

وفي تقديم زوج على سيد وعكسه وتساويهما فيقرع أوجه وأطلقهن في الفروع والرعاية وبن تميم والحواشي قال في مجمع البحرين الزوج أولى من السيد في أصح الاحتمالين وظاهر كلام أبي الخطاب تساويهما

قلت الصواب ما صححه

تنبيه ظاهر قوله وكذلك السيد مع سريته أنه لا يغسل أمته المزوجة ولا المعتدة من زوج وقد قال في الفروع ولا يغسل أمته المزوجة والمعتدة من زوج فإن كانت في استبراء فوجهان ولا المعتق بعضها انتهى

وهذا فيه **إشكال** ووجهه أن ظاهر كلام الأصحاب جواز غسل السيد لأمته وهو كالصريح من قولهم إذا اجتمع سيد وزوج هل يقدم الزوج أو السيد كما تقدم فلو لم يجوزوا للسيد غسلها لما تأتى الخلاف في الأولوية بينه وبين الزوج ولم يحضرني عن ذلك **جواب**

ولعل هذا من كلام أبي المعالي فإن هذه المسألة بعد كلام أبي المعالي في الفروع فيكون من تتمة كلامه ويكون قولا لا تفريع عليه

فائدة للسيد غسل مكاتبته مطلقا وليس لها غسله إن لم يشترط وطأها

قوله وللرجل والمرأة غسل ماله دون سبع سنين

من ذكر أو أنثى ولو كان دونها بلحظة وهو المذهب وعليه جماهير الأصحاب ونص عليه قال المجد في شرحه ومجمع البحرين والفروع وغيرهم اختاره أكثر الأصحاب وجزم به في الهداية والمذهب والمستوعب والخلاصة والتلخيص والمحرر وغيرهم وصححه في البلغة وغيرها وقدمه في الفروع وبن تميم والرعايتين والحاويين والفائق وغيرهم

---

(١) الإنصاف للمرداوي، ١/ ٢٧٠

". (١)

"قال لما ذكرناه وإنما ذكر الخلاف في القليل المطهر إذا أضيف إلى كثير نجس وهذا فيه نظر واحتج الأصحاب للراجح في المذهب **والجواب** عن خبر القلتين والاحتجاج به هنا يطول ذكره فليطلب في كلامهم فأما إن لم يبلغ المجموع قلتين فهو نجس وكذا في المحرر فيه إطلاق فإن كان مراده وبلغ المجموع قلتين وردت هذه الصورة على كلامه وإن كان مراده أن التخريج يجري في هذه الصورة أيضا فقال بعضهم يكون التخريج من رواية إن الماء لا ينجس إلا بالتغيير وفيه نظر لأن التفريع إنما هو على المذهب فأما على رواية إن الماء لا ينجس إلا بالتغيير فلا **إشكال** والقليل كالكثير فتطهيره بزوال تغيره على أي وجه كان وإضافة ماء إليه قل أو كثر

ويحتمل أن يكون المراد أن الماء مطهر للماء النجس وإن لم يبلغ هذا القدر المخصوص إذا غمره لأنه عين للماء أثر في تطهيرها فأثر وإن لم يبلغ القدر المخصوص كسائر المحال وهذا للماء طهر المحل وأزال النجاسة من غير انفصال فيكون حكمه حكم ما انفصل غير متغير بعد زوال النجاسة لا فارق بينهما إلا الانفصال ولا أثر له هنا لعدم اعتباره كما نقول في الماء الكثير أو في نجاسة الأرض فإنه لا يعتبر في تطهيرها الانفصال

وقولهم ماء لا يدفع النجاسة عن نفسه فعن غيره أولى إن أرادوا

". (٢)

"ولهذا قال إلا كتب له ما كان يعمل مقيما صحيحا وهذا من التفضيل والخير لأنه لما كمل الخدمة في حال الصحة ناسب أن يكمل له الأجر في حال العجز

وهذا بخلاف القسم الثاني من المعذور وهو الذي أراده الشارع بالتفضيل

وأما قياسها على الفائتة فإن لم نقل بوجوب الجماعة لها فلا **إشكال** كالنافلة وإن قلنا به فلا أظن المخالف يسلمها ولهذا لم أجد أحدا قاس عليها إلا من قطع بعدم وجوب الجماعة لها أو رجحه وهذا القائس أوهم بالفائتة وإلا لو قاس على النافلة كان أوضح للحق ولهذا لما احتج ابن عقيل على عدم الاشتراط قال لأنها صلاة لم يشترط لها الوقت فلم يشترط لها العدد كالنوافل وعكسه الجمعة ولما كان دليل الاشتراط عند ابن عقيل قائما وفساد هذا القياس واضحا استغنى عن إفساده وأما اعتبار واجبات الصلاة فيها بواجبات الحج ففساده أوضح لأنه لا صحة للصلاة مع ترك الواجب فيها عمدا من غير نزاع لنا غير محل النزاع وعكسه واجبات الحج لقيام الدليل على جبرانها وأما إيقاعها بعد وقتها عمدا فلم يخل بترك واجب فيها إنما أوقع العبادة بعد فعل محرم خارج عنها فهو كغيره من المحرمات بخلاف مسألتنا على أنه لو ترك الجماعة مع القدرة ثم عجز عن إيقاعها جماعة صحت منه منفردا وإن كان قد فعل محرما

---

(١) الإنصاف للمرداوي، ٤٨١/٢

(٢) النكت والفوائد السنية على مشكل المحرر، ٤/١

وقد اعترف الشيخ مجد الدين في شرح الهداية بأن هذه الأقيسة للقول بعدمه ليست مانعة من عمل الدليل المقتضي للقائل به أن يعمل عمله لضعفها قال وكونها شرطا أقيس وعدمه أشبه بدلالة الأحاديث الصحيحة وقد تقدم ذلك قال وهو منصوص الإمام أحمد وهذا صحيح والله أعلم

وقد يجاب عما تقدم من **جواب** الشيخ تقي الدين بأن فيما ذكره قصر اللفظ العام على صورة قليلة نادرة في حال زمن المتكلم لأن المعذور المنفرد الذي

---

(١) ".

"وعند أبي حنيفة ومالك والشافعي يجوز لهؤلاء القصر والفطر للعمومات وهي إنما تتناول من له إقامة وسفر فإنه المتبادر إلى الأفهام هذا **جواب** بعضهم كالمصنف **وجواب** بعضهم المراد بها الظاعن عن منزله وهذا كأنه يسلم تناولها ويخصصها بما تقدم واختار الشيخ موفق الدين والشيخ وجيه الدين منع الملاح والجواز لغيره لأنه لا يمكنهم استصحاب الأهل ومصالح المنزل في السفر وإن أمكن ففيه زيادة مشقة فهم في هذه الحال أبلغ في استحقاق الترخص بخلاف الملاح وأما أن كان للملاح ونحوه وطن أو منزل يأوون إليه في وقت ترخصوا بلا **إشكال**

قوله وهو في وقت الثانية أفضل

ظاهره العموم في حق كل من جاز له الجمع ولا يخلو من نظر وفي مسألته خلاف وتفصيل ذكره

قوله ويشترط له في وقت الأولى أن ينويه عند افتتاحها ويقدمها على الثانية

لم أجد في هذه المسألة خلافا مع أن بعض الأصحاب لم يذكر هذا الشرط مع ذكره شروط الجمع وكأنه اكتفى بعموم اشتراطه في باب الأوقات يؤيد هذا أن بعضهم لم يذكره هنا مع أنه جعله أصلا في وجوب ترتيب الفوائت ولا يسقط بالنسيان وهذا مذهب الأئمة الثلاثة قال المصنف في شرح الهداية ولا نعلم فيه مخالفا لأن الثانية لم يدخل وقت وجوبها وإنما جوز فعلها تبعا للأولى

---

(٢) ".

"

وقوله إذا ادعى قال الشيخ تقي الدين لا بد أن يكون بصيغة الخبر وهو إني أستحق عنده أو لي عنده وإما بصيغة الطلب وهو أن يقول أعطني انتهى كلامه وهو ظاهر فإنه إذا قال أعطني مائة قال نعم لا يلزم أن يكون مستحقا عليه وهو محتمل لذلك وللوديعة والقرض وغير ذلك فإذا قال أعطني عبدي هذا أو أعطني الألف الذي عليك قال نعم كان مقرا قطع

---

(١) النكت والفوائد السنية على مشكل المحرر، ٩٤/١

(٢) النكت والفوائد السنية على مشكل المحرر، ١٣٤/١

به الشيخ موفق الدين وغيره لأنه تصديق لما ادعاه لأن نعم مقررة لما سبقها وهذا بخلاف ما لو قال خذها أو خذ فإنه ليس بصيغة التصديق وإنما هو بذل مجرد ولا يلزم من بذل المدعى به وجوبه ولا إشكال

وقال الشيخ تقي الدين في هذه المسألة عقيب كلام الشيخ موفق الدين فيه نظر فإن نعم هنا جوابا لطلب وجواب الطلب الطاعة والبذل وفي كونه إقرارا وجهان فإن قوله هنا نعم لا يزيد على قوله خذها بل هو إلى الأخذ أقرب ومثاله الساعه أعطيك أو نعم أنا أعطيك أو وكرامة وعزازة

وأما كون الطالب وصفها بأنها عنده فهذا له نظائر في الطلب استفهاما وأمرا مثل ألهذا العدل عندك ألف أو لهذه المرأة التي طلقتها عندك ألف وقد أبرأتك هذه المرأة التي طلقتها من جميع الدعاوى أو تقول هذه المطلقة قد أبرأتك أتصدقها فيقول نعم انتهى كلامه

قال الشيخ تقي الدين والنحويون يقولون نعم جواب الاستفهام ولكن قد صارت في العرف بمنزلة أجل كما قد استعمل أجل جواب الاستفهام انتهى كلامه

وهو يقتضي أن العرف يعمل دون الحقيقة اللغوية ولعل مراده في العامي دون اللغوي كما هو الراجح في المذهب في نظائره

وقد ذكر ابن الحاجب وغيره أن نعم مقررة لما سبقها من الكلام شيئا مثبتا

---

(١) ".

" | | وما في آخر باب الإمامة ، وآخر الرجعة ، وباب أحكام الذمة – محتمل لهذا ، | على ما يأتي بيانه في أبوابه (أو) يقول : فقال فلان كذا ، ويقتصر عليه ، كما ذكره في | آخر باب حكم الركاز ، وقد أجبت عن هذا هناك (أو) يقول : ففي الكتاب الفلاني | كذا ، ويقتصر عليه كما ذكره في باب الطلاق في الماضي ، والمستقبل ، ويأتي الجواب | عن هذا في الأجوبة عن الإشكالات الآتية في آخر هذه المقدمة . | | (وتارة) يذكر حكم مسئلة ، ثم يقول في مسئلة بعدها : قيل كذلك وقيل لا ، | يعني هل حكمها حكم التي قبلها أم لا ؟ أطلق فيه الخلاف ، وهو كثير في كلامه | (وتارة) يطلق الخلاف في مسئلة ، ثم يقول بعدها ، وكذا قيل في كذا ، وقيل لا ، كما | ذكره في باب الوضوء ، وأواخر باب حد الزنا . | | (وتارة) يحكي الخلاف مطلقا عن شخص ، أو كتاب ، ويقتصر عليه (والذي | يظهر) أن هذا ليس من الخلاف المطلق الذي اصطلح عليه المصنف ، إذا لا ترجيح | للأصحاب في ذلك ، وإتيان المصنف بهذه الصيغة يدل على أن الخلاف قوي من | الجانبين ، ويحتمل أن يكون نقله على صفته ، وعلى كل حال لا بد من ذكر الصحيح | من القولين إن تيسر ، إذ الخلاف فيه مطلق (وأما) إذا قدم المصنف حكما ثم ذكر بعده | قولين مطلقين إما عن شخص ، أو كتاب فإنا لا نعرج على ذلك إذ هو قدم المذهب ، | وقد نتعرض لذلك لإزالة وهم . والله أعلم . | | (وتارة) يحكي الخلاف مطلقا عن جماعة ، أو عن الأصحاب ، ولكن على | سبيل الاستشهاد على حكم

---

(١) النكت والفوائد السنية على مشكل المحرر، ٤١٦/٢

، كما ذكره في كتاب الصيام ، وكتاب الإقرار في ثلاثة | مواضع وغيرهما ، وينبغي تتبع تلك المسائل وتحريرها . | | للمصنف في كتابه مصطلحات في إطلاق الخلاف غير ما تقدم تأتي صفتها في | هذا التصحيح إن شاء الله تعالى ، فلا حاجة إلى الإطالة بذكرها ، وفيما ذكرناه كفاية . | | (واعلم) أن المصنف أيضا تارة يطلق الخلاف في موضع ويقدم حكما في موضع | آخر في تلك المسئلة بعينها ، كما وقع له في كتاب المناسك ومحظورات الإحرام من | أحكام العبد فيما إذا أفسد حجه بالوطء ، فقال في كتاب المناسك : ويصح القضاء في | رقه ، وليس لسيده منعه منه إن كان شروعه فيما أفسده بإذنه ، وإن لم يكن بإذنه ففي | منعه ، من القضاء وجهان . |

(١) ".

" قدر على الهدي ، وألا يصوم بعد الأيام ، قيل له : بمكة أو في الطريق ؟ قال : كيف شاء . ومراده باويام والله أعلم أيام التشريق ، وذلك لأنه متمتع صام بعد الفراغ من النسك ، في وقت يصح فيه الصوم ، فوجب أن يجزئه إذا لم يكن معه هدي ، كما لو رجع إلى وطنه ، وأما قوله تعالى : ﴿ وسبعة إذا رجعتم ﴾ فيحتمل : إذا رجعتم من الحج . أي رجعتم إلى ما كنتم عليه من الحل ، وعلى هذا فحديث ابن عمر رضي الله عنه السابق بين الاستحباب ، والآية بينت الجواز ، ويحتمل أن المراد بالرجوع في الآية الرجوع إلى الأهل كالحديث ، ولا ينافي ذلك مدعانا ، لأن معنى الآية إذا : وسبعة في وقت رجوعكم إلى أهليكم ، وبالفراغ من الحج غالبا يشرع في الرجوع إلى الأهل فيجوز الصوم ، ولو سلم أن المراد بالرجوع إلى الأهل الحصول في الأهل ذلك رخصة من الشارع ، تخفيفا على المكلف ورفقا به ، ولا إشكال في مطلوبية ذلك ، ويجوز معه الأخذ بالعزيمة والفعل وقت الوجوب .

(تنبيه) : هنا سؤالات (أحدها) كيف جاز تقديم الصوم قبل وجوبه ؟ وجوابه أنه كتقديم الزكاة والكفارة ونحوهما ، مما يقدم بعد سببه ، وقبل وجوبه . (ثانيها) أن الصوم بدل عن الهدي ولا ينتقل إلى البدل إلا عند العجز عن المبدل ، ولا يتحقق العجز إلا في وقت الوجوب ووقت الوجوب عندهم على المشهور يوم النحر ؟) ١٦ (وجوابه أنا اكتفينا بالعجز الظاهر ، إذ الأصل استمراره . (وثالثها) أن وقت الوجوب على زعمهم يدخل بيوم النحر ، ولا يجوز الصوم إذا ، بل ولا يصح ، وإذا فعله بعد ، فعله قضاء كما صرح به القاضي وغيره ، فهذا واجب ليس له وقت أداء أصلا ، وإنما يفعل قبل وقته على سبيل التعجيل ، وأبلغ من هذا أنه لو لم يعجل وأخر إلى وقت الوجوب وجب عليه دم على رواية ، ولا يعرف لهذا نظير إلا أن يقال : الحائض يتعلق بها وجوب الصوم ، ولا يتصور في حقها ، وكذلك من أدرك من الوقت قدر تكبيرة ، لأنا نقول ثم : الفعل له وقت إذا في الجملة ، وإن تعذر في فرد .

ولو قيل إن الوجوب بالإحرام بالحج ، كما هو ظاهر كلام أحمد ، بل ليس في كلامه ما يدل على خلافه ، لسلمنا من هذه الإيرادات أو غالبها ، والله أعلم .

(١) الفروع، ١٧/١

قال : فإن لم يصم قبل يوم النحر صام أيام منى ، في إحدى الروايتين عن أبي عبد الله رحمه الله ، والرواية الأخرى : لا يصوم أيام منى ، ويصوم بعد ذلك عشرة أيام ، وعليه دم .

ش : أيام منى أيام التشريق ، وقد تقدم كلام الخرقي في أنه هل يصومها عن الفرض أو لا ؟ وتقدم الكلام عليه ، فلا حاجة إلى إعادته .

لكن هنا شيء آخر ، وهو أنه إذا أخر صوم الثلاثة عن يوم النحر ، وعن أيام منى ، لمنعه من الصوم فيها أو مطلقا ، فإنه يقضيها فيما بعد ، لأنه واجب ، فلا يسقط [بخروج] وقته ، كصوم رمضان ، وبناء على أصلنا ، وهو أن القضاء بالأمر الأول لا بأمر

". (١)

" الكلام : لأضربنه عشر ضربات بسوط ، ولو قال كذلك لم يبر إلا بعشر ضربات ، فكذلك هذا ، يحقق ذلك أنه لو ضربه عشر ضربات بسوط بر اتفاقا ، ولو عاد إلى السوط لم يبر بالضرب بسوط واحد ، كما لو حلف ليضربنه بعشرة أسواط .

٣٧٣٧ ولا ترد أيوب عليه السلام وإن قلنا : شرع من قبلنا شرع لنا . لأن ذلك رخصة في حقه ، رفقا بامرأته ، لإحسانها إليه ، ولذلك امتن عليه بذلك ، ولو كان الحكم عاما له ولغيره لما اختص بالمنة ، وكذلك الكلام في المريض الذي يخشى تلفه ، يقام عليه الحد بعثكال من النخل ونحوه ، ترخيصا من الشارع ، رفعا للحرج والمشقة ، ولهذا لا يجوز أن يضرب في حال الصحة بالسياط المجموعة بلا ريب ، (وعن ابن حامد) أنه يبر بذلك ، أخذا من قول أحمد في المريض عليه الحد : يضرب بعثكال النخل ، يسقط عنه الحد ، واستدلالا بقصة أيوب عليه السلام .

٣٧٣٨ وبقول النبي في المريض الذي زنا (خذوا له عثكالا ، فيه مائة شمراخ ، فاضربوه بها ضربة واحدة) وقد تقدم الجواب عن ذلك ، ثم كان من حق ابن حامد أن يسوي بين الأصل والفرع ، فلا يقول بالبر إلا في حق من له عذر يبيح ضربه في الحد بالعثكال ، وإذا كان يقرب قوله ، ولهذا قال أبو محمد : لو قيل بهذا كان له وجه ، والله أعلم .

قال : ولو حلف أن لا يكلمه فكتب إليه أو أرسل إليه رسولا حنث ، إلا أن يكون أراد أن لا يشافهه .

ش : أما إذا قصد بيمينه أن لا يكلمه مشافهة ، أو كان السبب يقتضي ذلك ، فلا إشكال في أنه لا يحنث بمكاتبته أو مراسلته ، لعدم التكليم مشافهة ، وإن قصد ترك مواصلته ، أو كان السبب يقتضي ذلك ، فلا ريب أيضا في حنثه بمكاتبته ومراسلته ، لوجود مواصلته المحلوف على تركها ، وإن عريت اليمين عن قصد وسبب ففيه روايتان ، حكاهما في الكافي (إحداهما) وهي التي حكاها في المغني عن الأصحاب الحنث أيضا ، لأن الظاهر من هذه اليمين هجرانه ، فتحمل يمينه عليه ، اعتمادا على الظاهر من هذه اليمين هجرانه ، فتحمل يمينه عليه ، اعتمادا على الظاهر (والثانية) وإليها ميل أبي محمد عدم الحنث والحال هذه ، لأن ذلك ليس بكلام حقيقة ، ولهذا يصح نفيه فيقال : ما كلمته ، وإنما

---

(١) شرح الزركشي، ٥٦٠/١

كاتبته ، ولأن الله تعالى امتن على موسى عليه السلام فقال سبحانه : ١٩ (﴿ يا موسى إني اصطفتيك على الناس برسالاتي وبكلامي ﴾) ولو كانت الرسالة تكليما لشارك موسى غيره من الرسل ، وأما قوله تعالى : ١٩ (﴿ وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيا ، أم من وراء حجاب ، أو يرسل رسولا ﴾) فاستثنى الرسول من التكليم ، وذلك بالنظر إلى الاشتراك في أصل معنى التكليم وهو التأثير ، إذ هو

". (١)

" غير مخلوقة . وإذا كان القرآن كلامه وهو صفة من صفاته : فهو يتضمن لأسمائه الحسنى ولا يقال : غير الله فكيف يقال : إنه بعض ما تضمنه – وهو أسماؤه – مخلوقة وهي غيره ؟ ! فقد حصحص الحق بحمد الله وانحسم **الإشكال** . وإن أسماءه الحسنى التي هي في القرآن من كلامه وكلامه غير مخلوق ولا يقال غيره ولا هو هو . وهذا المذهب مخالف لمذهب المعتزلة الذين يقولون : أسماؤه تعالى غيره ولمذهب من رد عليهم ممن يقول : اسمه نفس ذاته لا غيره . وبالتفصيل تزول الشبه ويتبين الصواب . قاله في بدائع الفوائد وقال حجة ثانية لهم قالوا قال تعالى : ! ٢ [٢] ٢ ! ! ٢ [٣] ٢ ! وهذه الحجة عليهم في الحقيقة لأن النبي صلى الله عليه وسلم امتثل هذا الأمر وقال : سبحان ربي الأعلى سبحان ربي العظيم ولو كان الأمر كما زعموا لقال : سبحان اسم ربي العظيم . ثم إن الأمة كلهم لا يجوز أحد منهم أن يقول : عبدت اسم ربي ولا : سجدت لاسم ربي وبذا يدل على أن الأشياء متعلقة بالمسمى لا بالاسم . وأما **الجواب** عن تعلق الذكر والتسبيح المأمور به بالاسم : فالذكر الحقيقي محله القلب لأنه ضد اللسان والتسبيح نوع من الذكر فلو أطلق الذكر والتسبيح لما فهم منه إلا ذلك دون اللفظ باللسان والله تعالى أراد من عباده الأمرين جميعا ولم يقبل الإيمان وعقد الإسلام إلا باقترانهما واجتماعهما فصار معنى الاثنين : سبح ربك بقلبك ولسانك فاقحم الاسم تنبيها على هذا المعنى حتى لا يخلو الذكر والتسبيح من اللفظ باللسان لأن ذكر القلب متعلقة المسمى المدلول عليه بالاسم دون ما سواه والذكر بالله متعلقة اللفظ مع مدلوله لأن اللفظ لا يراد لنفسه فلا يتوهم أحد

". (٤)

" ذلك إلا معلقا بإن شاء الله . قال القرافي في قواعده : اتفق العلماء على الاستدلال بقوله تعالى : ^ (ولا تقولن لشيء أني فاعل ذلك غدا الا أن يشاء الله) ^ ووجه الدليل منه في غاية **الإشكال** ؛ فإن الا ليست للتعليق وأن المفتوحة ليست للتعليق فما بقي في الآية شيء يدل على التعليق ولا الالتزام فكيف يصح الاستدلال بشيء لا يدل على ذلك .

---

(١) شرح الزركشي، ٣/٣٤٨

(٢) تبارك اسم ربك

(٣) سبح اسم ربك

(٤) مطالب أولي النهى، ٩/١

وطول الأيام يحاولون الاستدلال بهذه الآية ولا يكاد يتفطن لوجه الدليل منها وليس فيها الا الاستثناء وأن شيء هو وما هو المستثنى منه فتأمله ؛ فهو في غاية **الاشكال** وهو أصل في اشتراط المشيئة عند النطق بالأفعال . **والجواب** أنا نقول : هذا استثناء من الأحوال والمستثنى حالة من الأحوال وهي محذوفة قبل الناصبة ولا يفعلون لهذا الاستثناء عامل في أن الناصبة وتقريره ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غدا إلا أن يشاء الله في حال من الأحوال إلا معلقا بأن الناصبة الشرطية ولا يفعلون لهذا الاستثناء من أي : يشاء الله ثم حذفت معلقا والباء من أن فيكون النهي المتقدم مع إلا المتأخرة قد حصرت القول في هذه الحال دون سائر الأحوال فتختص هذه الحال بالإباحة وغيرها بالتحريم وترك المحرم واجب وليس شيء هناك يترك به الحرام إلا هذه ؛ فتكون واجبة فهذا مدرك الوجوب وأما مدرك التعليق فهو كقولنا معلقا ؛ فانه يدل على أنه تعلق في تلك الحال كما إذا قال لا تخرج إلا ضاحكا ؛ فإنه يفيد الأمر بالضحك والخروج . انتهى . ملخصا . | (ويتجه) لا يلزم الوفاء بوعد لواعد (متردد) بين الفعل والترك (أو عازم على الترك) أي : ترك الوفاء من حين الوعد ؛ لأنه ليس صادقا بوعده وليس له أن يفي (لا) إن كان عازما على (الفعل حال الوعد ثم بدا له أن ما وعد به ؛ فيلزمه الفعل لأنه ؛ أي : الوعد المصمم على فعله (إذن ليس بكذب) وحينئذ فيحرم حلفه على إنجاز الوعد بلا استثناء وعليه الوفاء ؛ لقوله تعالى :

---

(١) ".

" في الفروع : ويتوجه على اختيار شيخنا كل أحد بحسب عزمه . وعنده من نذر صوم الدهر كان له صوم يوم وإفطار يوم . وقال : القادر على فعل المنذور يلزمه وإلا فله أن يكفّر . ولا يلزم الوفاء بالوعد لأنه يحرم بلا استثناء لقوله تعالى : ^ (ولا تقولنّ لشيء إني فاعل ذلك غداً . إلا أن يشاء الله) ^ وذكر الشيخ وجهاً أنه يلزم واختاره . وقال القرافي : اتفق الفقهاء على الاستدلال بالآية ، وهو في غاية **الإشكال** فإن ' إلا ' ليست للتعليق ' وأنْ ' المفتوحة ليست للتعليق ، فما بقي في الآية شيء يدل على التعليق بمطابقة ولا التزام ، وطول الأيام يحاولون الاستدلال بها ولا يكاد يفطن له ولا يفطنون لهذا المستثنى من أي شيء هو وما هو المستثنى منه فتأمله . **والجواب** أن هذا استثناء من الأحوال والمستثنى حالة محذوفة قبل أن الناصبة وعامله فيها أعني الحال عامله في أن وتقريره ^ (ولا تقولنَّ لشيء إني فاعل ذلك غداً) ^ في حالة من الأحوال ، إلا متعلّقاً بإن شاء الله ثم حذفت معلقاً والباء من أن فيكون النهي المتقدم مع إلا المتأخرة قد حصرت القول في هذه الحال دون سائر الأحوال فتختص هذه الحال بالإباحة وغيرها بالتحريم ، وترك المحرم واجب وليس شيء هناك يترك به الحرام إلا هذه فتكون واجبة ، وأما مدرك التعلق فهو قولنا معلقاً فإنه يدل على أنه تعلق في تلك الحالة كما إذا قال لا تخرج إلا ضاحكاً فإنه يفيد الأمر بالضحك للخروج وانتظم معلقاً مع أن بالباء المحذوفة ، واتجه الأمر بالتعليق على المشيئة من هذه الصيغة عند الوعد بالأفعال .

---

(١) مطالب أولي النهى، ٤٣٦/٦

." (١)

"[مسألة طلاق السكران]

(٥٨٣٩) مسألة؛ قال: (وعن أبي عبد الله رحمه الله، في السكران روايات؛ رواية يقع الطلاق. ورواية لا يقع. ورواية يتوقف عن الجواب، ويقول: قد اختلف فيه أصحاب رسول الله) - صلى الله عليه وسلم - أما التوقف عن الجواب، فليس بقول في المسألة، إنما هو ترك للقول فيها، وتوقف عنها، لتعارض الأدلة فيها، وإشكال دليلها. ويبقى في المسألة روايتان: إحداهما، يقع طلاقه. اختارها أبو بكر الخلال، والقاضي. وهو مذهب سعيد بن المسيب، وعطاء، ومجاهد، والحسن، وابن سيرين، والشعبي، والنخعي، وميمون بن مهران، والحكم، ومالك، والثوري، والأوزاعي، والشافعي في أحد قوليه وابن شبرمة، وأبي حنيفة، وصاحبيه، وسليمان بن حرب؛ لقول النبي - صلى الله عليه وسلم -: «كل الطلاق جائز، إلا طلاق المعتوه» .

ومثل هذا عن علي، ومعاوية، وابن عباس، قال ابن عباس: طلاق السكران جائز، إن ركب معصية من معاصي الله نفعه ذلك، ولأن الصحابة جعلوه كالصاحي في الحد بالقذف؛ بدليل ما روى أبو وبرة الكلبي، قال: أرسلني خالد إلى عمر، فأتيته في المسجد، ومعه عثمان، وعلي، وعبد الرحمن وطلحة، والزبير، فقلت: إن خالدا يقول: إن الناس انهمكوا في الخمر، وتحاقروا العقوبة. فقال عمر: هؤلاء عندك فسلهم. فقال علي: نراه إذا سكر هذى، وإذا هذى افترى، وعلى المفتري ثمانون. فقال عمر: أبلغ صاحبك ما قال. فجعلوه كالصاحي، ولأنه إيقاع للطلاق من مكلف غير مكره صادف ملكه، فوجب أن يقع، كطلاق الصاحي، ويدل على تكليفه أنه يقتل بالقتل، ويقطع بالسرقة، وبهذا فارق المجنون.

والرواية الثانية، لا يقع طلاقه. اختارها أبو بكر عبد العزيز. وهو قول عثمان - رضي الله عنه -. ومذهب عمر بن عبد العزيز، والقاسم، وطاوس، وربيعة، ويحيى الأنصاري، والليث، والعنبري، وإسحاق، وأبي ثور، والمزني. قال ابن المنذر: هذا ثابت عن عثمان، ولا نعلم أحدا من الصحابة خالفه. وقال أحمد: حديث عثمان أرفع شيء فيه، وهو أصح. يعني من حديث علي، وحديث الأعمش، منصور لا يرفعه إلى علي. ولأنه زائل العقل، أشبه المجنون، والنائم، ولأنه مفقود الإرادة، أشبه المكره، ولأن العقل شرط للتكليف؛ إذ هو عبارة عن الخطاب بأمر أو نهي، ولا يتوجه ذلك إلى من لا يفهمه، ولا فرق بين زوال الشرط." (٢)

". . . . .

ـــــــوتارة يقدم حكم مسألة ثم يحكي قولا ثم يقول عقبه: ككذا في أحد الوجهين كما وقع له في باب الحجر "١٦/٧" والوديعة "٢١٤/٧" وغيرهما فيكون قد أطلق الخلاف في الثانية وتارة يقدم حكما في مسألة ثم يقول: وقيل: فيها وجهان كمسألة كذا وكذا كما ذكره في باب الموصي إليه "٤٩٧/٧" فيكون أيضا الخلاف مطلقا في الثانية.

وتارة يقول: الحكم كذا في رواية أو في وجه ويقتصر عليه وفي ذلك إشعار بأن المسكوت عنه هو المشهور وقد قال في الرعاية في النفقات: وإن كان الخادم لها: فنفقته على الزوج وكذا نفقة المؤجر والمعار في وجه انتهى. قال المصنف هناك:

---

(١) مختصر الإنصاف والشرح الكبير، ص/٧٥٤

(٢) المغني لابن قدامة موفق الدين ابن قدامة المقدسي ٣٧٩/٧

وقوله: في وجه يدل على الأشهر خلافه انتهى فلهذا لم أذكر المسألة في الغالب وربما ذكرتها.

وتارة يقول: فإن فعل كذا فقيل: كذا ويقتصر عليه كما ذكره في باب صلاة الكسوف "١٨٣/٣" وباب الصلاةعلى الميت "٣٣١/٣" وباب الهدي والأضاحي "٩٣/٦" وباب أحكام أمهات الأولاد "١٦٧/٨" وما في آخر باب الإمامة "٣٢/٣" وآخر الرجعة وباب أحكام الذمة "٣٥٥/١٠" محتمل لهذا على ما يأتي بيانه في أبوابه.

أو يقول: فقال فلان: كذا ويقتصر عليه كما ذكره في آخر باب حكم الركاز "١٨٣/٤" وقد أجبت عن هذا هناك أو يقول: ففي الكتاب الفلاني كذا ويقتصر عليه كما ذكره في باب الطلاق في الماضي والمستقبل "٨٨/٩" ويأتي الجواب عن هذا في الأجوبة عن الإشكالات الآتية في آخر هذه المقدمة.

وتارة يذكر حكم مسألة ثم يقول في مسألة بعدها: قيل: كذلك وقيل: لا يعني: هل حكمها حكم التي قبلها أم لا؟ أطلق فيه الخلاف وهو كثير في كلامه وتارة يطلق الخلاف في مسألة ثم يقول بعدها: وكذا قيل في كذا وقيل: لا كما ذكرهفي باب الوضوء "ص ١٦٩" وفي آخر باب حد الزنى "٧٠/١٠".." (١)

"متقاربان، وقد قال أحمد في رواية أبي طالب: إن قدر على الهدي، وإلا يصوم بعد الأيام، قيل له: بمكة أم في الطريق؟ قال: كيف شاء. ومراده بالأيام - والله أعلم: أيام التشريق، وذلك لأنه متمتع صام بعد الفراغ من النسك، في وقت يصح فيه الصوم، فوجب أن يجزئه إذا لم يكن معه هدي، كما لو رجع إلى وطنه. وأما قوله تعالى: ﴿وسبعة إذا رجعتم﴾ [البقرة: ١٩٦] ، فيحتمل: إذا رجعتم من الحج. أي: رجعتم إلى ما كنتم عليه من الحل، وعلى هذا فحديث ابن عمر - رضي الله عنه - السابق بين الاستحباب، والآية بينت الجواز، ويحتمل أن المراد بالرجوع في الآية الرجوع إلى الأهل كالحديث، ولا ينافي ذلك مدعانا، لأن معنى الآية إذا: وسبعة في وقت رجوعكم إلى أهليكم، وبالفراغ من الحج غالبا يشرع في الرجوع إلى الأهل فيجوز الصوم، ولو سلم أن المراد بالرجوع إلى الأهل الحصول في الأهل فذلك رخصة من الشارع، تخفيفا على المكلف ورفقا به، ولا إشكال في مطلوبية ذلك، ويجوز معه الأخذ بالعزيمة والفعل وقت الوجوب.

(تنبيه) : هنا سؤالات (أحدها) كيف جاز تقديم الصوم قبل وجوبه؟ وجوابه أنه كتقديم الزكاة والكفارة ونحوهما." (٢)

"فأجاب ابن منجا في شرحه، بأن قال: هذا من باب إطلاق اللفظ المتواطئ إذا أريد به بعض محاله. وهو مجاز سائغ.

قلت: ويمكن أن يجاب عنه بأن الإشكال إنما هو في مفهوم كلامه، والمفهوم لا عموم له عند المصنف، وابن عقيل والشيخ تقي الدين، وغيرهم من الأصوليين، وأنه يكفي فيه صورة واحدة، كما هو مذكور في أصول الفقه. وهذا مثله، وإن كان من كلام غير الشارع. ثم ظهر لي جواب آخر أولى من الجوابين، وهو الصواب وهو أن الإشكال إنما هو على القول المسكوت عنه. ولو صرح به المصنف لقيده. وله في كتابه مسائل كذلك، نبهت على ذلك في أول الخطبة.

فوائد

---

(١) الفروع وتصحيح الفروع ابن مفلح، شمس الدين ١٦/١

(٢) شرح الزركشي على مختصر الخرقي الزركشي، شمس الدين ٣٠٨/٣

إحداهما: ظاهر كلام الأصحاب القائلين بالتحري: أنه لا يتيمم وهو صحيح. واختار في الرعاية الكبرى: أنه يتيمم معه. فقد يعايي بها. الثانية: حيث أجزنا له التحري، فتحرى فلم يظن شيئا. قال في الرعاية الكبرى: أراقهما، أو خلطهما بشرطه المذكور. انتهى.

قلت: فلو قيل بالتيمم من غير إراقة ولا خلط. لكان أوجه، بل هو الصواب؛ لأن وجود الماء المشتبه هنا كعدمه.

تنبيه: محل الخلاف: إذا لم يكن عنده طهور بيقين.

أما إذا كان عنده طهور بيقين. فإنه لا يتحرى، قولا واحدا.

ومحل الخلاف أيضا: إذا لم يمكن تطهير أحدهما بالآخر: فإن أمكن تطهير أحدهما بالآخر: امتنع من التيمم. قاله الأصحاب؛ لأنهم إنما أجازوا التيمم هنا بشرط عدم القدرة على استعمال الطهور. وهنا هو قادر على استعماله.." (١)

"قال في المطلع: تقديره: يباح التيمم للعجز عن استعمال الماء لكذا وكذا، أو لتعذره إلا بزيادة كثيرة. قال في المقنع. تقديره: يباح التيمم للعجز عن استعمال الماء لكذا أو كذا، لتعذره إلا بزيادة كثيرة. فهو مستثنى من مثبت. والاستثناء من الإثبات نفي. فظاهره: أن تعذره في كل صورة مبيح للتيمم، إلا في صورة الاستثناء، وهي حصوله بزيادة كثيرة على ثمن مثله، وحصوله بزيادة كثيرة مبيح أيضا للتيمم. وصورة الاستثناء موافقة للمستثنى منه في الحكم. قال في الجواب عن هذا: الإشكال في اللفظ. وتصحيحه: أنه مستثنى من منفي معنى. فإن قوله " أو تعذره " في معنى قوله " وبكونه لا يحصل الماء إلا بزيادة كثيرة " فيصير الاستثناء مفرغا؛ لأن " بزيادة كثيرة " متعلق " ما لم يحصل " والاستثناء المفرغ ما قبل " إلا " وما بعده فيه كلام واحد. فيصير معنى هذا الكلام: يباح التيمم بأشياء: منها: حصول الماء بزيادة كثيرة على ثمن مثله، أو ثمن يعجز عن أدائه. ثم قال: وإنما تكلمت على إعراب هذا، لأن بعض مشايخنا ذكر أن هذه العبارة فاسدة. انتهى.

قلت: ويمكن الجواب عن ذلك بما هو أوضح مما قال، بأن يقال: استثناء المصنف من المفهوم. وتقدير الكلام: فإن لم يتعذر، ولكن وجد، وما يباع إلا بزيادة كثيرة، أو بثمن يعجز عن أدائه، وهو كثير في كلامهم. فائدتان

إحداهما: يلزمه قبول الماء قرضا، وكذا ثمنه، ولي ما يوفيه.

قاله الشيخ تقي الدين. قال في الفروع وهو المراد. ويلزمه قبوله هبة مطلقا على الصحيح من المذهب. وقال ابن الزاغوني: ويحتمل أن لا يلزمه قبوله إذا كان عزيزا، وهو ظاهر كلام ابن حامد. وقيل: لا يلزمه قبوله مطلقا. ولا يلزمه قبول ثمن الماء هبة على الصحيح من المذهب.." (٢)

"الخلاف في أن الزوجة هل هي أولى من أم الولد، أو أم الولد أولى من الزوجة؟ وأطلقهما، وإنما الخلاف الذي رأيناه: هل الزوجة أولى، أو هما سواء؟ فلعله اطلع على نقل في ذلك، وفي تقديم زوج على سيد وعكسه، وتساويهما فيقرع: أوجه، وأطلقهن في الفروع، والرعاية، وابن تميم، والحواشي قال في مجمع البحرين: الزوج أولى من السيد في أصح الاحتمالين وظاهر كلام أبي الخطاب تساويهما، قلت: الصواب ما صححه.

---

(١) الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف للمرداوي المرداوي ٧٣/١

(٢) الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف للمرداوي المرداوي ٢٧٠/١

تنبيه: ظاهر قوله " وكذلك السيد مع سريته " أنه لا يغسل أمته المزوجة ولا المعتدة من زوج، وقد قال في الفروع: ولا يغسل أمته المزوجة والمعتدة من زوج فإن كانت في استبراء فوجهان ولا المعتق بعضها. انتهى.

وهذا فيه **إشكال** ووجهه: أن ظاهر كلام الأصحاب: جواز غسل السيد لأمته، وهو كالصريح من قولهم: إذا اجتمع سيد وزوج هل يقدم الزوج أو السيد؟ كما تقدم فلو يجوزوا للسيد غسلها لما تأتى الخلاف في الأولوية بينه وبين الزوج، ولم يحضرني عن ذلك **جواب**، ولعل هذا من كلام أبي المعالي.

فإن هذه المسألة بعد كلام أبي المعالي في الفروع فيكون من تتمة كلامه، ويكون قولا لا تفريع عليه.

فائدة: للسيد غسل مكاتبته مطلقا، وليس لها غسله إن لم يشترط وطأها.

قوله (وللرجل والمرأة غسل ما له دون سبع سنين) من ذكر أو أنثى، ولو كان دونها بلحظة. وهو المذهب، وعليه جماهير الأصحاب ونص عليه قال المجد في شرحه، ومجمع البحرين، والفروع وغيرهم: اختاره أكثر الأصحاب وجزم به في الهداية، والمذهب، والمستوعب، والخلاصة، والتلخيص، والمحرر، وغيرهم وصححه في البلغة وغيرها. وقدمه في الفروع، وابن تميم، والرعايتين، والحاويين، والفائق وغيرهم." (١)

"طلاقا لا أملك فيه رجعتك فأنت طالق ثلاثا (ثم طلق واحدة) أو اثنتين وهي مدخول بها (وقع الثلاث) ؛ لأن امتناع الرجعة هنا لعجزه عنها لا لعدم ملكها.

(أو) قال لها (كلما) وقع عليك طلاقي فأنت طالق قبله ثلاثا أو (إن وقع عليك طلاقي فأنت طالق قبله ثلاثا ثم قال) لها (أنت طالق فثلاث طلقة) منها (بالمنجز وتتمتها من المعلق ويلغو قوله قبله) لأنه طلاق من زوج مختار في محل نكاح صحيح، فوجب أن يقع كما لو لم تعقد هذه الصفة ولعموم النصوص وكون الطلاق المعلق قبله محال لا يصح الوصف به فلغت الصفة ووقع الطلاق كقوله: إذا طلقتك فأنت طالق ثلاثا لا تلزمك.

(وتسمى) هذه المسألة (السريجية) ؛ لأن أبا العباس بن سريج الشافعي أول من قال فيها فقال: لا تطلق أبدا ؛ لأن وقوع الواحدة يقتضي وقوع ثلاث قبلها، وذلك يمنع وقوعها فإثباتها يؤدي إلى نفيها فلا تثبت ؛ ولأنه يفضي إلى الدور ؛ لأنها إذا وقعت وقع قبلها ثلاث فيمتنع وقوعها **وجوابه** إلغاء " قبله "كما سبق وقال ابن عقيل تطلق بالمنجز ويلغو المعلق ؛ لأنه طلاق في زمن ماض (ويقع بمن) أي بزوجة (لم يدخل بها) وقال لها ذلك الطلقة (المنجزة فقط) ؛ لأنها تبين بها.

وإن قال لامرأته (إن وطئتك وطئا مباحا) فأنت طالق قبله ثلاثا (أو) قال لها (إن أبنتك) فأنت طالق قبله ثلاثا (أو) إن (فسخت نكاحك) فأنت طالق قبله ثلاثا (أو إن ظاهرت منك) فأنت طالق قبله ثلاثا (أو) قال لرجعية (إن راجعتك فأنت طالق قبله ثلاثا. ثم وجد شيء مما علق عليه) الطلاق (وقع الثلاث ولغا قوله قبله) لما تقدم في التي قبلها.

قال في الرعاية وقيل لا تطلق في أبنتك وفسخت نكاحك بل تبين بالإبانة والفسخ انتهى. فظهر من كلامه أنها لا تبين

---

(١) الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف للمرداوي المرداوي ٢/٤٨١

بقوله: أبنتك وفسخت نكاحك على القول الأول، وإذا لم تبن به فلا **إشكال** في وقوع الطلاق المعلق عليه مع إلغاء قوله قبله بخلاف قوله: إن بنت أو انفسخ نكاحك فأنت طالق قبله ثلاثا. ثم بانت منه بخلع أو غيره أو انفسخ نكاحها لمقتض فلا تطلق ؛ لأنه بالإبانة لم يبق للطلاق محل يقع فيه.

(و) إن قال لإحدى امرأتيه (كلما طلقت ضرتك فأنت طالق. ثم قال مثله للضرة ثم طلق الأولى) فقال لها أنت طالق (طلقت الضرة طلقة) واحدة بالصفة وهي طلاق الأولى.

(و) طلقت (الأولى ثنتين) واحدة بالمباشرة." [١]

"الشمس فسن لنا التعجيل منها قبل ذلك مخالفة لهم، فجاز أن يوسع وقت التعجيل وأن يفيض قبل الإمام، لأن ذلك أبعد عن التشبه بهدي المشركين، وهذا معنى قول أحمد: سنة عرفة غير سنة المزدلفة.

وقد أجاب أحمد عن قول النبي - صلى الله عليه وسلم -: " «من صلى معنا هذه الصلاة ووقف معنا حتى تطلع الشمس فقد تم حجه وقضى تفثه» " بأن منطوق الحديث لا **إشكال** فيه. وأما مفهومه، فليس على عمومه، إذ لا يجوز أن يكون معناه من لم يصل معنا، ويقف إلى طلوع الشمس لم يتم حجه ؛ لأن النبي - صلى الله عليه وسلم - قدم الضعفة، ولم يصلوا معه ولم يقفوا. وعمر - رضي الله عنه -: انتظر الأعرابي بين ظهراني المسلمين حتى جاء ولم يصل، والناس يرون ذلك، ولم ينكر أحد عليه فوت الصلاة، وذلك لأن هذا مفهوم منطوق خرج **جوابا** عن سؤال سائل، فإن عروة بن مضرس: كان قد أدرك مع النبي - صلى الله عليه وسلم -: الصلاة والوقوف، فذكر النبي - صلى الله عليه وسلم - حكم من هو في حاله: أن حجه تام، ومثل هذا قد لا يكون له مفهوم ؛ لأن التخصيص بالذكر لأجل حال السائل. ومنه فائدة أخرى، وهو أن من أدرك الصلاة فإنه يكون قد أدرك الوقوف بعرفة قبل ذلك، بخلاف من لم يدرك الصلاة، فإنه قد لا يكون دخل عرفة إلا بعد الفجر.

وفيه - أيضا - وجوب الوقوف مع الإمام على من لم يقف قبل طلوع الفجر، على ما ذكرناه فيما تقدم.

ويتوجه وجوب الوقوف بعد الفجر لغير أهل الأعذار، لما روت عائشة قالت: " «كانت سودة امرأة ضخمة ثبطة، فاستأذنت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أن." [٢]

". . . . .

الخلاف فيما إذا كثر عدد الطاهر على ما تقدم، أما إذا تساويا، أو كان عدد النجس أكثر، فلا خلاف في عدم التحري،

---

(١) شرح منتهى الإرادات = دقائق أولي النهى لشرح المنتهى البهوتي ٣/١٢٥

(٢) شرح العمدة لابن تيمية - كتاب الحج ابن تيمية ٢/٦٢١

إلا توجيه لصاحب «الفائق»، مع التساوى ردا إلى الأصل، فيحتاج كلام المصنف إلى **جواب** لتصحيحه. فأجاب ابن متجى في «شرحه»، بأن قال: هذا من باب إطلاق اللفظ المتواطئ، إذا أريد به بعض محاله، وهو مجاز سائغ. قلت: ويمكن أن يجاب عنه بأن **الإشكال** إنما هو في مفهوم كلامه، والمفهوم لا عموم له عند المصنف، وابن عقيل، والشيخ تقي الدين، وغيرهم من الأصوليين، وأنه يكفى فيه صورة واحدة، كما هو مذكور في أصول الفقه، وهذا مثله، وإن كان من كلام غير الشارع. ثم ظهر لي **جواب** آخر أولى من **الجوابين**، وهو الصواب، وهو أن **الإشكال** إنما هو على القول المسكوت عنه، ولو صرح به المصنف لقيده، وله في كتابه مسائل كذلك، نبهت على ذلك في أول الخطبة.

فوائد؛ إحداها، ظاهر كلام الأصحاب القائلين بالتحري، أنه لا يتيمم معه، وهو صحيح. واختار في «الرعاية الكبرى»، أنه يتيمم معه. فقد يعايى بها.." (١)

". . . . .

باب الظهار. وصححه المجد في «شرحه»، والشارح، وصاحب «الحاوي الكبير»، و «مجمع البحرين». وقيل: يلزمه شراؤه. اختاره القاضي. قال في «الرعاية الصغرى»، و «الحاوي الصغير»: أو بثمن مثله ولو في ذمته. وجزم به في «التلخيص». وقدمه ابن رزين في «شرحه». وأطلقهما في «المغني»، و «ابن تميم»، و «الرعاية الكبرى»، و «ابن عبيدان»، و «الفائق».

تنبيه: قوله: أو تعذره إلا بزيادة كثيرة. قال في «المطلع»: تقديره؛ يباح التيمم للعجز عن استعمال الماء لكذا وكذا، أو لتعذره إلا بزيادة كثيرة، فهو مستثنى من مثبت، والاستثناء من الإثبات نفي، فظاهره أن تعذره في كل صورة مبيح للتيمم، إلا في صورة الاستثناء، وهي حصوله بزيادة كثيرة على ثمن مثله، وحصوله بزيادة كثيرة مبيح أيضا للتيمم، وصورة الاستثناء موافقة للمستثنى منه في الحكم، قال في **الجواب** عن هذا: **الإشكال** في اللفظ، وتصحيحه أنه مستثنى من منفي معنى؛ فإن قوله: أو تعذره. في معنى قوله: وبكونه لا يحصل له الماء إلا بزيادة كثيرة. فيصير الاستثناء مفرغا؛ لأن بزيادة كثيرة متعلق بما لم." (٢)

". . . . .

في «الفروع». وذكر الشيخ تقي الدين، رحمه الله، وجها، أنه يلزمه. واختاره. قال في «الفروع»: ويتوجه أنه رواية من تأجيل العارية والصلح عن عوض المتلف بمؤجل. ولما قيل للإمام أحمد، رحمه الله: بم يعرف الكذابون؟ قال: بخلف المواعيد. قال في «الفروع»: وهذا متجه. وتقدم الخلف بالعهد في أول كتاب الأيمان.

الخامسة، لم يزل العلماء يستدلون بهذه الآية على الاستثناء. وفي الدلالة بها غموض، فلهذا قال القرافي في «قواعده»: اتفق العلماء (١) على الاستدلال بقوله تعالى: ﴿ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غدا (٢٣) إلا أن يشاء الله﴾، ووجه الدليل

---

(١) الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف ت التركي المرداوي ١/١٣٣

(٢) الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف ت التركي المرداوي ٢/١٨٥

منه في غاية **الإشكال**؛ فإن ﴿إلا﴾ ليست للتعليق، و ﴿أن﴾ المفتوحة ليست للتعليق، فما بقي في الآية شيء يدل على التعليق [مطابقة ولا التزاما] (٢)، فكيف يصح الاستدلال بشيء لا يدل على ذلك؟ وطول الأيام يحاولون الاستدلال بهذه الآية، ولا يكاد يتفطن لوجه الدليل منها، وليس فيها إلا الاستثناء و ﴿أن﴾ الناصبة لا الشرطية، ولا يفطنون لهذا الاستثناء من أي شيء هو؟ وما هو المستثنى منه؟ فتأمله فهو في غاية **الإشكال**، وهو أصل في اشتراط المشيئة عند النطق بالأفعال، **والجواب**، أنا نقول: هذا استثناء من الأحوال، والمستثنى حالة من الأحوال، وهي محذوفة قبل «أن» الناصبة وعاملة فيها؛ أعني الحال عاملة في «أن» الناصبة، وتقريره، ولا تقولن لشيء: إني فاعل ذلك غدا في حالة من الأحوال إلا معلقا بأن يشاء الله، ثم حذفت

(١) في ط، ا: «الفقهاء».

(٢) في الأصل: «والالتزام». وفي ط؛ «مطابقة ولا التزام».." (١)

". . . . .

تنبيه: ظاهر قوله: وكذلك السيد مع سريته. أنه لا يغسل أمته المزوجة ولا المعتدة من زوج. وقد قال فى «الفروع»: ولا يغسل أمته المزوجة والمعتدة من زوج، فإن كانت فى استبراء، فوجهان، ولا المعتق بعضها. انتهى. وهذا فيه **إشكال**، ووجهه، أن ظاهر كلام الأصحاب، جواز غسل السيد لأمته.

وهو كالصريح من قولهم: إذا اجتمع سيد وزوج هل يقدم الزوج أو السيد؟ كما تقدم. فلو لم يجوزوا للسيد غسلها، لما تأتى الخلاف فى الأولوية بينه وبين الزوج، ولم يحضرنى عن ذلك **جواب**. ولعل هذا من كلام أبي المعالى؛ فإن هذه المسألة بعد كلام أبي المعالى فى «الفروع»، فيكون من تتمة كلامه،

ويكون قولا لا تفريع عليه.

فائدة: للسيد غسل مكاتبته مطلقا، وليس لها غسله إن لم يشترط وطأها.." (٢)

"الثناء على المؤلفات وحكمه

قال رحمه الله تعالى: [ومع صغر حجمه حوى ما يغني عن التطويل].

الغنى: الكفاية، تقول: هذا يغنيني، أي: يكفيني، وقد يطلق بمعنى حسن الصوت ومنه التغني، وقد يطلق بمعنى الإقامة ومنه قوله تعالى: ﴿كأن لم تغن بالأمس ﴾ [يونس:٢٤] أي: لم تقم بمكانها، أي: يغني عن التطويل وهو الإسهاب، كما ذكرنا وهنا يرد **إشكال** وهو أن العلماء رحمهم الله قد تجد في كتبهم عبارات فيها ثناء على كتبهم، أو بيان لفضل هذه الكتب أو المؤلفات، وقد ثبت في دليل الشرع النهي عن تزكية النفس، فثناؤه على كتابه أليس من باب التزكية والمدح؟

(١) الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف ت التركي المرداوي ٢٨/٢٥٢

(٢) الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف ت التركي المرداوي ٦/٤٧

والجواب أن التزكية والثناء على النفس لها أحوال: فإن تضمن ذلك الإدلال على الله –والعياذ بالله– وتزكية النفس على الله جل وعلا، فهذا –نسأل الله السلامة والعافية– هو المحرم ولا يجوز، كأن يثني الإنسان على نفسه بكثرة علم وعبادة تبجحا ونوعا من التفاخر والتعالي، وقد عاتب الله جل وعلا موسى عليه السلام لما ذكر علمه وهو عالم، ولم يكن تفاخرا، فكيف بمن فعل ذلك تفاخرا؟! وذكر الله أن الذين أهلكم من شأنهم أنهم فرحوا بما عندهم من العلم فالفرح بما عند الإنسان من العلم لا يؤمن معه أن يمكر الله به –والعياذ بالله– كما يقول العلماء، فلا تفرح بعلم إلا من باب الفرح برحمة الله.

وإن كانت التزكية على سبيل معرفة الحق والترغيب فيه، كأن تقول: تعلمت هذا العلم من العلماء، أو أفتيتك بهذه الفتوى عن العلماء، أو هذا الأمر الذي ذكرته لك موروث من الكتاب والسنة، أو تثني على شيء حينما ترى استخفاف الناس به، فهذا فعله الصحابة، كما قال أبو العباس سهل بن سعد الساعدي رضي الله عنه: (ما بقي أحد أعلم بمنبر النبي صلى الله عليه وسلم مني)، فهذا نوع من الثناء على نفسه بالعلم حتى يقدر قدره، فأجاز العلماء أن يثني الإنسان على نفسه بمعرفة قدره، وقد قال تعالى حكاية عن يوسف عليه السلام: ﴿ قال اجعلني على خزائن الأرض إني حفيظ عليم ﴾ [يوسف:٥٥]، فإذا كان الإنسان عنده حق العلم ومن باب معرفة قدره فلا حرج، فهذا من باب الترغيب والتشويق في علمه، ونرجو أن لا يكون من باب التزكية والثناء، وإنما أراد به أن يعرف قدر هذا العلم الذي تعلمه، وحق لمثله، فإنك إن تعلمت علما، ووفقك الله فيه فمن حقك أن تظهر للناس فضل هذا العلم.." (١)

"حكم الماء المتغير بمجاور

قال المصنف رحمه الله: [فإن تغير بغير ممازج كقطع كافور].

سندخل الآن في تفصيلات، ولكن باختصار شديد فنقول: الماء الطهور إذا تغير بشيء ينتقل إلى حكم ما غيره، هذه قاعدة عندنا، فالماء الطهور إذا تغير انتقل إلى الشيء الذي غيره، إن طاهر فطاهر وإن نجس فنجس.

وهنا سنذكر أمورا تغير الماء الطهور بصورة يصعب على المكلف أن يحترز عنها، فهذه يغتفرها الشرع، أو يتغير بصورة لا يمتزج فيها المغير مع الماء المغير، فهاتان حالتان: الحالة الأولى: أن يتغير ويكون تغيره بطريقة لا يمكن للمكلف أن يدفعها، وهي حالة المشقة والحرج، حيث يشق عليه أن يفعل ما يوجب انفصال الماء عن هذا الذي غيره.

والحالة الثانية: أن يتغير بشيء فيه، لكن ذلك الشيء لا يتحلل فيه، كأن تلقي فيه قطعة جامدة فتجد رائحة هذه القطعة أو طعمها، ولكنها لم تمتزج مع الماء.

وكل هذا يعتبر فيه الماء طهورا؛ ولكن يوصف بكونه مكروها أو غير مكروه كما سيذكر.

(فإن تغير بغير ممازج).

الممازجة: امتزج الشيء بالشيء إذا دخل بعضه في بعض، حتى لا تكاد أن تفرق بينهما، أكرمكم الله الآن البول لو سقط على الماء يمتزج معه امتزاجا كليا، والملح إذا ذوب في الماء يمتزج به امتزاجا كليا.

---

(١) شرح زاد المستقنع – الشنقيطي ٢/١٠

فإذا تغير بشيء لا يمكن أن ينفك عنه فهذه ممازجة كاملة؛ لكن لو ألقيت السمن داخل الماء هل يمتزج امتزاجا كليا؟ لا يمتزج، كذلك عندما تلقي قطع العود في الماء تجد طعمها فيه؛ لكن هل هذا العود تحلل في الماء؟ ما تحلل.

إذا التغير عندنا له حالتان: إما أن يتغير تغيرا مستحكما فهذا سنذكره إذا تغير إلى طاهر أو إلى نجس.

وإما أن يتغير تغيرا ناقصا كأن يضع فيه شيئا لا يمازجه.

فقال: (كقطع كافور).

الكافور معروف، فإذا أخذ الإنسان من هذا الكافور قطعة ورماها في الماء فإنه يجد طعم الكافور، لكن هل الكافور تحلل تحللا كاملا في الماء؟ لا.

فيقولون: هذا التغير ليس تغيرا حقيقيا وليس بتغير كامل.

قال رحمه الله: (أو دهن).

قال رحمه الله: (أو دهن) الدهن لا يمازج الماء، إذا وضع في الماء تجده ينفصل عنه، ولو جئت تطعم الماء لوجدت طعم الدهن فيه، فهو قد تغير، فالماء فيه دهن لكنه لم يمازجه ممازجة كاملة.

صورة المسألة: عندك إناء ماء أردت أن تتوضأ به، فجاء أحد أبنائك ورمى فيه قطعة من العود، أو رمى فيه قطعة من الكافور، أو جاء إلى علبة سمن أو زيت ورماها في هذا الإناء، فتغير الماء، فيرد السؤال حينئذ: درست وتعلمت أن الماء الطهور هو الباقي على أصل خلقته، فهذا الآن حين تغير هل هذا التغير مؤثر؟ يكون

A أن هذا غير مؤثر، لكن يحكم عليه من ناحية الكراهة أو عدم الكراهة.

قال رحمه الله: [أو ملح مائي].

الملح: إما جبلي، وإما مائي.

والملح المائي: الذي يستخلص من الماء ويكون في الأراضي السبخة، يصب عليها الماء ثم يستخلص منها بطريقة معينة.

والملح الجبلي: هو عبارة عن معادن في الجبال يستخرج منها هذا الملح.

فقال: (ملح مائي) وخص المائي؛ لأنه لا يتحلل.

قال رحمه الله: [أو سخن بنجس كره].

مثلا: رجل جاء إلى ماء في يوم شديد البرد يريد أن يتوضأ أو يغتسل من الجنابة، فما وجد وقودا إلا نجاسة – أكرمكم الله–، فجمع هذه النجاسة وأوقد النار فيها، ثم وضع إناء الماء على النجاسة، فاشتعلت حتى سخن الماء، فسخن الماء بالنجس.

فيرد

هل الماء المسخن بالنجس يعتبر نجسا؟ ومعلوم أن رائحة الوقود تكون في نفس الماء إذا سخن به، وهذا معروف، فالحطب إذا أشعلته على القدر أو على الإناء المفتوح تجد طعم الحطب فيه، فقد تسخن الماء بالنجس وتجد أنه ربما تأثر بهذا النجس، لكن هل هو تأثر حقيقي ممازج أم منفصل؟ منفصل.

وبناء على ذلك قال رحمه الله: (كره).

فنريد أن نضبط شيئا واحدا وهو: أن الماء الطهور تغير، ولكن هل هذا التغير كامل أو ناقص؟ تغير ناقص ليس بكامل، فهذا فقه المسألة.

لا يهمك أن تحفظ أنه تغير بدهن أو بكافور لا داعي لحفظ هذه الأشياء، ولذلك الذي ضر كثيرا من طلاب العلم أنهم يجمدون على الألفاظ، فيجمد على اللفظ: تغير بقطع كافور أو دهن، فإذا نسي الدهن والكافور ما يحسن **الجواب**.

وفقه المسألة هو في المخالطة والممازجة وجودا وعدما، المهم أن يتغير بشيء لا يمازجه، فلو سئلت الآن عن نوع من المياه سقطت فيه مادة كيماوية لا تتحلل في الماء ماذا يكون **جوابها**؟ تقول: نص العلماء رحمهم الله على أن الماء إذا تغير بغير ممازج أنه يكره، وهذا المذكور قد تغير فيه الماء بغير ممازج فهو مخرج على ما ذكروه من المكروه.

إذا الضابط عندنا: هو عدم وجود الممازجة.

وقوله: (كره) المكروه: هو الذي يثاب تاركه ولا يعاقب فاعله.

وبناء على ذلك: إن تركت هذا الماء وتوضأت بغيره فأنت مثاب؛ لأنك تترك الشك إلى اليقين.

وما السبب في كراهية هذا النوع من الماء؟! عند العلماء قاعدة في المكروه وهي: الأشياء التي تتردد بين الحرام والحلال، فمذهب طائفة من المحققين من الأصوليين أنها تعطى حكم المكروه؛ لأنك لا تستطيع أن تقول: حرام؛ لأن الشرع حكم بالحرمة للذي فوقها، ولا تستطيع أن تقول حلال؛ لأن الشرع حكم بالحل للذي دونها، فأصبحت مترددة بين الحلال والحرام فتقول: هي مكروهة.

ومن أمثلة ذلك كما مثل الأصوليون رحمهم الله: إسبال الثوب إذا نزل عن الكعبين قال فيه النبي صلى الله عليه وسلم: (ما أسفل الكعبين ففي النار) فهو محرم، ثم ما فوق الكعبين: (أزرة المؤمن إلى أنصاف ساقيه) مباح.

بقي **الإشكال** في الذي يوازي الكعبين هل هو مباح أو حرام؟ تقول: هو مكروه؛ لأنه ليس عندك دليل يحرم ولا دليل يبيح، وإن كان بعض العلماء يقول: الأصل الإباحة فيجوز له، ومذهب المحققين أنه يبقى بين مرتبة الحل والحرمة، وهذا الذي تجد بعض السلف دائما يقول: أي شيء هذا؟ وينفض يديه، يكرهه كله ورعا عن التحريم والحل، فيصفونه بالكراهة.

كذلك عندنا هذا الماء لم يتغير تغيرا كاملا إن جئت تقول: الأصل أنه طهور فالعبادة صحيحة، ويجوز للإنسان أن يتوضأ به، وإن جئت تنظر إلى التغير غير الكامل فيه تقول: والله أنا أشتبه فيه، فلذلك لا هو بالحرام المحض المتغير تغيرا كاملا، ولا هو بالسالم سلامة كاملة فقالوا: هو مكروه.

واختلف العلماء هل يكره مطلقا أو يكره بشرط وجود غيره؟ الشراح على أن الكراهة مطلقة، كيف؟! صورة المسألة: لو عندك إناء من الماء وقع فيه عود أو كافور أو دهن، وإناء ثان ليس فيه كافور ولا عود بل هو باق على أصل خلقته، فبعض العلماء يقول: أنا أحكم بالكراهة بشرط وجود البديل.

وبعضهم يقول: أنا أحكم بالكراهة مطلقا وجد البديل أو لم يوجد، وهما مذهبان مشهوران للعلماء رحمهم الله.

وكل ما تقدم هذا يعتبر من باب التغير غير الكامل؛ لأننا قلنا عندنا طهور تغير تغيرا غير كامل، وطهور تغير تغيرا كاملا لكن بشيء يشق التحرز منه.

وقد تكلمنا عما تغير تغيرا غير كامل، وسنذكر الآن ما يشق التحرز عنه أي الشيء الذي لا يمكن للإنسان أن ينفك عنه.." (١)

"معنى حديث: (فقدمنا الشام فوجدنا مراحيض قد بنيت .

ونستغفر الله)

أليس في قول الصحابي رضي الله عنه في الحديث الصحيح: (وكنا نتحول عن القبلة ونستغفر الله) إشارة ظاهرة لجواز ذكر الله في الخلاء، نرجو الإفادة؟

A هذا حديث أبي أيوب الثابت في الصحيحين أنه قال: (فقدمنا الشام فوجدنا مراحيض قد بنيت قبل الكعبة فكنا ننحرف عنها ونستغفر الله)، وفيه كلام للعلماء من جهة دلالته: قال بعض العلماء: (كنا ننحرف عنها) أي: أثناء قضاء الحاجة، (ونستغفر الله) أي: بعد قضاء الحاجة؛ لأنه لم يتنبه أنها على القبلة إلا بعد قضاء شيء من الحاجة.

وقيل: ننحرف عنها ونستغفر الله في أنفسنا، قيل لأصحاب هذا القول: كيف يستغفرون وهم لم يستقبلوا القبلة؟ وأجابوا: أي: نستغفر الله لمن فعل هذا الفعل، فما كان ينبغي له فعله، وهذا على ما كان عليه الصحابة رضوان الله عليهم من حب الخير بعضهم لبعض، فإذا رأوا الخطأ من الغير وأمكن نصحه نصحوه، وإن كان غائبا مسلما سألوا الله له العفو والمغفرة إذا كان ممن يستغفر له أو يدعى له بالمغفرة، فقالوا: (ونستغفر الله) أي: من هذا الفعل.

وهذه في الحقيقة كلها أوجه محتملة، فالقول: بأنهم يستغفرون بعد الانتهاء من الغائط، لا دليل عليه في هذا الحديث.

وكذلك القول بأنهم يستغفرون في أنفسهم لا دليل عليه أيضا.

ويبقى **الإشكال** إذا كانوا يستغفرون أثناء الفعل، وظاهر لفظ (نستغفر) يدل على أنه أثناء الفعل، فنقول في **جواب** ذلك: إنه فعل من الصحابة، ولو صح أنهم يستغفرون أثناء الفعل، فإننا نقول هذا من فعل الصحابة، والقاعدة : (أنه إذا تعارض هدي النبي صلى الله عليه وسلم مع فعل الصحابي فالحجة بما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم لا بما رآه أصحابه رضوان الله عنهم).

وتوضيح ذلك: أن النبي صلى الله عليه وسلم كما في الحديث الصحيح: (أتى سباطة قوم فبال، فمر عليه رجل فسلم فلم يرد عليه السلام، ثم ضرب بيديه الحائط، ثم قال: وعليكم السلام، إني كنت على حالة كرهت أن أذكر الله عليها)، فإذا كان هذا وهو غير متطهر وقد فرغ من قضاء حاجته، فكيف إذا كان على حال قضاء الحاجة وغير متطهر فإنه أبلغ وآكد، فدل هذا على أنه لا يذكر الله جل وعلا أثناء قضاء الحاجة، وإنما يقتصر على الذكر في المواضع التي شرع ذكر الله جل وعلا فيها، وليس فيها امتهان لذكره جل وعلا.

---

(١) شرح زاد المستقنع - الشنقيطي ١٢/٣

والله تعالى أعلم.." (١)

"أدلة عدم وجوب التسمية في الوضوء

يبقى **الإشكال** في مذهب الجمهور، فإنهم يرون أن التسمية ليست بواجبة، وعندهم أدلة: أولا: دليل الكتاب، وثانيا: دليل السنة، ولهم **جواب** عن هذا الحديث.

أما دليل الكتاب: فإن الله عز وجل قال في كتابه: ﴿ يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم ﴾ [المائدة:٦] ولم يأمر بالتسمية، ولو كانت واجبة لأوجبها، كما قال تعالى: ﴿ فكلوا مما ذكر اسم الله عليه ﴾ [الأنعام:١١٨] وقوله: ﴿ ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه ﴾ [الأنعام:١٢١] فلم يأمر بالتسمية في الوضوء في كتابه، وجاءت السنة تؤكد هذا بقوله عليه الصلاة والسلام للأعرابي : (توضأ كما أمرك الله) فلو كانت التسمية واجبة لذكرها الله عز وجل.

الدليل الثاني من السنة: حديث عثمان و عبد الله بن زيد -رضي الله عن الجميع- في صفة وضوء النبي صلى الله عليه وسلم، وكذلك حديث علي ، فإنه لم يذكر واحد منهم التسمية، ولو كانت واجبة لما تركها النبي صلى الله عليه وسلم ولسمى قبل وضوئه حتى تسمع تسميته وتنقل؛ لأنه في معرض البيان، وقد قال صلى الله عليه وسلم: (من توضأ نحو وضوئي هذا) الحديث.

وبناء على ذلك: قالوا: إن هذه السنة تدل على عدم وجوب التسمية، أما حديث: (لا وضوء لمن لم يسم) فأجابوا عنه سندا ومتنا، أما سندا: فالضعف الذي فيه، وكذلك أيضا من وجه السند أنه معارض بما هو أصح منه، فإنه حسن، والحديث الذي لم يذكر التسمية في الصحيحين بل من أعلى الصحيحين، والحسن إذا تعارض مع الصحيح سقط اعتباره، كما أشار إلى ذلك بعض الفضلاء بقوله في الحديث الحسن: وهو -أي: الحديث الحسن- في الحجة كالصحيح ودونه إن صير للترجيح أي: أن الحديث الحسن يحتج به، ولكن إذا عارض الصحيح فإنه يسقط الاحتجاج به، هذا من جهة السند.

أما من جهة المتن فقوله: (لا وضوء لمن لم يسم) نفي مسلط على الحقيقة الشرعية، وهي مسألة أصولية معروفة بقولهم: إذا تسلط النفي على الحقيقة الشرعية هل يحمل على الصحة أو على الكمال؟ وجهان: فإذا انتفى حمله على الصحة وجب حمله على الكمال، فإذا كان حمله على الصحة يعارض النصوص فيجب صرفه إلى الكمال.

وما معنى هذه القاعدة؟ النفي بقوله: (لا) مسلط على الحقيقة الشرعية -وهي الوضوء- فهل يحمل على الصحة أو يحمل على الكمال؟ قلنا: يحمل على الصحة ما لم يتعارض مع الدليل، فيجب صرفه إلى الكمال، فيكون هذا النفي بسبب معارضته للأحاديث الأخرى محمولا على نفي الكمال، أي: لا وضوء كامل لمن لم يسم، أو لمن لم يذكر اسم الله عليه كما في الرواية الثانية، وبهذا يجمع بين النصوص وتكون التسمية مستحبة لا واجبة.

ومع هذا ينبغي للمسلم أن يحتاط وأن يأخذ بالأكمل، فإن أولى الناس بقبول عمله الصالح هو من كان أقرب إلى الكمال باتباع النبي صلى الله عليه وسلم، وينبغي على طلاب العلم دائما أن يأخذوا بأحوط الأقوال لما في ذلك من الأخذ

---

(١) شرح زاد المستقنع - الشنقيطي ٢٩/٧

بالكمالات، ولما فيه من بالغ تقوى الله عز وجل وحب الخير والحرص عليه، فيحرص الإنسان على ذكر اسم الله عز وجل.." (١)

"الفرض الثالث: مسح الرأس والقدر الواجب منه

قال رحمه الله: [ومسح الرأس ومنه الأذنان].

الفرض الثالث: مسح الرأس، والمسح: هو إمرار اليد على الشيء، تقول: مسحت برأس اليتيم، إذا أمررت يدك عليه، والمراد بالمسح هنا: أن يمر يده المبلولة على الرأس؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم سكب الماء على يده، ثم مسح برأسه صلوات الله وسلامه عليه.

والرأس الذي يجب مسحه حده: من الناصية إلى القفا، وهذا بالنسبة للطول، ثم من السالفة أو من عظم الصدغ إلى عظم الصدغ عرضا، هذا يجب مسحه كله، والدليل على الوجوب قوله تعالى: ﴿ وامسحوا برءوسكم ﴾ [المائدة:٦] فإن قوله: (امسحوا) أمر، والقاعدة في الأصول: (أن الأمر للوجوب حتى يدل الدليل على ما دون الوجوب)، ولا دليل هنا، ولأن النبي صلى الله عليه وسلم مسح برأسه، ولم يترك المسح في وضوء البتة.

والإجماع من العلماء منعقد على أنه يجب مسح الرأس، وأن من توضأ ولم يمسح رأسه بطل وضوءه.

المسألة الثانية: ما هو الحد الذي يجب مسحه من الرأس؟ اختلفت أقوال العلماء رحمهم الله في هذه المسألة: فقال المالكية في المشهور -وهي أشهر الروايات عن مالك ، وإن كان بعضهم رجح غيرها أيضا-: إنه يجب مسح الرأس كله، وهو إحدى الروايات عن الإمام أحمد رحمة الله عليه، وشهرها غير واحد من أصحابه: أن الفرض الذي أمر الله بمسحه من الرأس هو جميع الرأس لا بعضه.

القول الثاني: أن الواجب مسح ربع الرأس، وبه قال الإمام أبو حنيفة وأصحابه رحمة الله على الجميع.

القول الثالث: أن الواجب مسح ثلاث شعرات، وأن ما زاد عليها ليس بواجب، وبه قال الشافعية رحمة الله على الجميع.

وهناك رواية عند المالكية: أن الواجب مسح ثلث الرأس.

هذا محصل أقوال العلماء في مسألة مسح الرأس.

فيرد

ما هي أدلة العلماء على هذه الأقوال؟ من قال بوجوب مسح الرأس كله: احتج بظاهر القرآن في قوله تعالى: (وامسحوا برءوسكم) قالوا: إن قوله: (برءوسكم) الباء للإلصاق، كأنه قال: امسحوا رءوسكم، وليس المراد بها التبعيض كما يقول الذين يرون أن مسح أجزاء الرأس مجزئ.

---

(١) شرح زاد المستقنع - الشنقيطي ١٣/١٠

وقيل: إن الباء تأتي زائدة، واختار بعض المفسرين ممن يرجح هذا القول أنها زائدة وليست للإلصاق، فيقولون: إن قوله: (امسحوا برءوسكم) أي: امسحوا رءوسكم، وهذا مثل قوله تعالى في قراءة: ﴿ تنبت بالدهن وصبغ للآكلين ﴾ [المؤمنون:٢٠] (تنبت بالدهن) أصلها: تنبت الدهن، والباء زائدة.

وهنا ننبه على مسألة في قول العلماء: الباء زائدة، أو من زائدة! وهي: أنه ليس مراد العلماء بقولهم: إنه حرف زائد، أنه لا معنى له في كتاب الله، فإن بعض المتأخرين يسيء الأدب مع أهل العلم المتقدمين دون التفات إلى مصطلحاتهم ومقصودهم.

فليس مراد العلماء رحمة الله عليهم بكونها زائدة إلغاء كونها من القرآن؛ وإنما المراد: أن المعنى: إرادة الكل لا إرادة البعض، مثل قولنا هنا في قوله تعالى: (وامسحوا برءوسكم) أنها لم تأت للتبعيض، فيقولون: هي زائدة.

وحملها على الزيادة الحقيقية بمعنى أنها ملغاة من القرآن يقتضي الكفر، فإن من أنكر من كتاب الله حرفا ثابتا بالتواتر يكفر والعياذ بالله، وهذا لا يقوله جاهل من عوام المسلمين، فضلا عن علماء الأمة الذين هم أهل العلم والدراية والرواية.

فلا ينبغي للإنسان أن يكون بسيط الفهم ساذجا ينكر على العلماء رحمة الله عليهم دون ترو، ودون فهم مقصودهم من الكلام، فإذا قالوا: هذه قراءة شاذة أو هذا حرف زائد، فليس مرادهم الشذوذ بمعنى: الانتقاص والتحقير، ولا الزيادة بمعنى: الإلغاء؛ وإنما هو معنى موجود في هذه الحروف بأصل اللغة، والقرآن جاء باللغة، ولذلك تأتي الباء بقرابة عشرة معان جمعها بعض الفضلاء بقوله: تعد لصوقا واستعن بتسبب وبدل صحابا قابلوك بالاستعلا وزد بعضهم يمينا تحز معانيها كلها تعد: التعدية.

لصوقا: الإلصاق.

واستعن: الإستعانة، مثل: باسم الله.

بتسبب: مثل: ﴿ فكلا أخذنا بذنبه ﴾ [العنكبوت:٤٠].

إلى قوله: (وزد) أي: أنها تأتي زائدة، وهذا هو موضع الشاهد، وقوله: (وزد بعضهم) أي: تأتي زائدة وللتبعيض.

فالمقصود: أن من معانيها أنها تأتي زائدة، وهذا في لغة العرب باستقراء كلامهم وألفاظهم، هذا بالنسبة للقول الأول، قالوا: إن قوله تعالى: (وامسحوا برءوسكم) أي: امسحوا رءوسكم.

الدليل الثاني لمن أوجب مسح جميع الرأس: من السنة، هو (أن النبي صلى الله عليه وسلم توضأ فمسح جميع رأسه) ولم يحفظ عنه في حديث صحيح أنه اقتصر على بعض الرأس، أو جزء من الرأس، أو على ثلاث شعرات من الرأس، فلو كان الاقتصار على البعض جائزا لفعله ولو مرة واحدة، صلوات الله وسلامه عليه.

هذا بالنسبة لأدلة من قال بوجوب مسح الرأس كله.

أما دليل من قال: إنه يجب مسح ربع الرأس -وهم الحنفية رحمة الله عليهم-: فاحتجوا، أولا بالآية: (وامسحوا برءوسكم) وقالوا: إن الباء للتبعيض، وليس المراد بها الكل، وهذا معروف في لغة العرب، كما قال تعالى: ﴿ وأخذ برأس أخيه يجره إليه ﴾ [الأعراف:١٥٠] فليس المراد أنه أخذ الرأس كله، ولكن أخذ البعض، فنزل منزلة الكل، وتقول: أخذت

برأس اليتيم، وليس المراد أنك أخذت الرأس كله؛ وإنما أخذت جزأه، فكأنك أخذت الكل؛ لأنه بمجرد شدك لجزء من الرأس ينشد جميع الإنسان، فيقال: أخذ برأسه.

قالوا: فقوله: (وامسحوا برءوسكم): للتبعيض.

الدليل الثاني: احتجوا بحديث المغيرة بن شعبة رضي الله عنه (أن النبي صلى الله عليه وسلم توضأ في غزوة تبوك، قال: فمسح بناصيته وعلى العمامة) قالوا: والناصية تقدر بربع الرأس، ولذلك يقدرونها بأربعة أصابع، قالوا: قدر أربعة أصابع من مقدم الرأس يجزئ في المسح، بشرط أن يكون بأربعة أصابع، فلا يمسح بما دونها.

وهذا أصل عند الحنفية: أن أكثر الشيء منزل منزلة الكل، وهذا أصل طردوه في مسائل لا تحصى كثرة في العبادة والمعاملة، ولذلك تجدهم يصححون طواف من طاف أربعة أشواط بالبيت؛ لأن أكثر الطواف أربعة أشواط، فلو ترك الثلاثة قالوا: يصح ويلزمه الجبران، وهكذا سعيه، وهكذا في المبيت في الليل قالوا: لو أمسك أكثره فإنه ينزل منزلة الكل.

فهذا أصل عندهم: أن أكثر الشيء منزل منزلة الكل.

فقالوا: إن ربع الرأس إذا مسح بأكثر الأصابع وهي الأربعة فإن هذا يجزئ، ويكفي في هذا الفرض الذي أمر الله عز وجل بمسحه.

دليل أصحاب القول الثالث الذين قالوا: إنه يمسح ثلاث شعرات: احتجوا بقوله تعالى: (وامسحوا برءوسكم) قالوا: الباء للتبعيض، وبناء على ذلك يكون قوله: (وامسحوا برءوسكم): أي: بعض رءوسكم، ولا يجب مسح كل الرأس، وهذا البعض الذي يصدق عليه أكثر الجمع أنه من الرأس إنما هو الثلاث فأكثر، وهي قاعدة في المذهب الشافعي وغيره، في مسائل: أن أقل الجمع ثلاثة، وبناء على ذلك قالوا: أقل الرأس ثلاث شعرات، فإذا مسح الثلاث صدق عليه أنه مسح برأسه، وهكذا لو حلق في الحج ثلاث شعرات أو قصر ثلاث شعرات أجزأه، وهذا أصل عند الشافعي رحمة الله عليه.

هذا حاصل أدلة من قال بالتبعيض.

تبقى أدلة القول الأخير الذي حكيناه رواية عن الإمام مالك : أن الثلث من الرأس يجزئ، وهذا أصل عند المالكية أيضا: أن الثلث ينزل منزلة الكل في مسائل، منها: مسألة المساقاة، والمزارعة، إذا كان بالأرض بياض يعدل ثلث الذي سقي عليه لحق المساقاة، وجاز أن يتعامل مع العامل على إحيائه، قالوا: لحديث سعد رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (الثلث والثلث كثير) قالوا: النبي صلى الله عليه وسلم قال: (والثلث كثير) فمن مسح ثلث رأسه فقد مسح الكثير فيجزئه، وهذا قول طائفة من أصحاب الإمام مالك رحمة الله عليه.

هذا محصل حجج العلماء في مسألة المسح على الرأس.

وأصحها -والله أعلم- في نظري: القول بوجوب مسح الرأس كله، وذلك لما يأتي: أولا: لظاهر القرآن؛ فإن حمل الباء على التبعيض تجوز، والأصل حملها على ما ذكر من الإلصاق؛ لأنه أقرب إلى معنى المسح، فإن قولك: مسحت برأسه على أنه للإلصاق أقرب من قولك: إنه للتبعيض؛ لأن التبعيض خلاف الأصل، ولذلك يأتي غالبا في المعاني المجازية.

ثانيا: أن السنة التي احتج بها على التبعيض -وهو دليل القول الثاني الذي قال: يجب مسح ربع الرأس- يجاب عنها: بأن الحديث فيه: (مسح بناصيته وعلى العمامة) فيصح الاستدلال بهذا الحديث فيما لو اقتصر النبي صلى الله

عليه وسلم على مسح الناصية، ونحن نقلب هذا الحديث ونقول: هو حجة لنا لا علينا؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم أتبع مسح الناصية بالمسح على العمامة.

لكن هنا **إشكال** أورده الحنفية رحمة الله عليهم، قالوا: لو قلتم: إن مسحه للعمامة المراد به مسح فرض لبطلت أصولكم؛ لأنه لا يصح في الأصل أن يجمع بين البدل وبين المبدل، فإن الرأس إما أن يمسح عليه أو يمسح على العمامة.

فإما أن تقولوا: مسح الناصية هو الفرض، ويكون مسحه على العمامة لاغ فيستقيم دليلنا، أو تقولوا: مسح العمامة هو الفرض، والناصية ملغاة، وهذا خلاف الظاهر.

فكيف **الجواب** عن هذا **الإشكال؟**

A أن يقال: إن المسح على العمامة في هذا الحديث هو الأصل؛ ولكن يجوز في العمامة أن يكشف ما جرت العادة بكشفه، بدليل أن من تعمم العمامة المعروفة فإن السوالف تخرج، والخارج المعتاد مغتفر في المسح على العمامة؛ ولكنه يمسح إبقاء على الأصل، وكشف الناصية صنيع أهل الفضل، وهذه من السنن: أن الإنسان لا يبالغ في إرخاء ستر الوجه إلى حواجبه، لأنه صنيع أهل الكبر والخيلاء، ولذلك قالوا: إنه يكشف عن الناصية، ويكون كشف النبي صلى الله عليه وسلم عنها في هـ." (١)

"وجوب الترتيب في الوضوء والرد على من قال بعدمه

قال رحمه الله: [والترتيب].

يقال: رتب الأشياء إذا جعل كل شيء منها في موضعه وجعلها تلو بعضها.

والترتيب: أن يوقع الغسل والمسح على الترتيب الذي جاءت به آية المائدة، فيبدأ بغسل وجهه، ثم غسل يديه، ثم مسح رأسه، ثم غسل رجليه، فلو قدم مسح الرأس على غسل الوجه لم يجزئه، ولو قدم غسل الرجلين على مسح الرأس لم يجزئه، وهكذا.

وهذا الترتيب دل عليه دليل الكتاب، فإن الله عز وجل أمر بغسل الوجه، ثم أتبع الوجه باليدين، ثم أتبعهما بمسح الرأس، ثم أتبع الجميع بغسل الرجلين، والواو هنا يفهم منها الترتيب لقرينه، فإن الواو في لغة العرب لا تقتضي الترتيب إلا عند وجود القرائن، فإذا قلت -مثلا-: جاء محمد وعلي، فلا يستلزم ذلك أن يكون محمد جاء أولا ثم من بعده علي، إذ يجوز أن تقول: جاء محمد وعلي، مع أن عليا هو الذي جاء أولا، ويجوز أن تقول: جاء محمد وعلي، وقد جاءا مع بعضهما لا يسبق أحدهما الآخر.

إذا: الواو في قوله: ﴿ فاغسلوا وجوهكم وأيديكم ﴾ [المائدة:٦]، وقوله بعد ذلك: ﴿ وامسحوا برءوسكم وأرجلكم ﴾ [المائدة:٦] (الواو) في هذه الأربع لا تفيد الترتيب نصا؛ لكن فهم الترتيب من سياقها، وذلك أنه لا معنى لإدخال الممسوح بين المغسولين إلا إرادة الترتيب، فإن الله عز وجل أدخل الرأس وهو ممسوح بين مغسولين وهما: اليدان والرجلان،

---

(١) شرح زاد المستقنع - الشنقيطي ٧/١١

فلو كان الترتيب ليس بلازم لذكر المغسولات أولا ثم أتبع بالممسوح، أو ذكر الممسوح أولا ثم أتبع بالمغسولات، فلا وجه لإدخال المسح بين الغسلين على هذه الصورة، إلا إرادة الإيقاع على الطريقة أو على الصورة التي وردت في الكتاب.

ثانيا: أن النبي صلى الله عليه وسلم قال للأعرابي: (توضأ كما أمرك الله) أي: على الصفة التي وردت في كتاب الله جل وعلا.

ثالثا: أنه لم يحفظ عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه توضأ فقدم عضوا على عضو مخالفا للترتيب.

لكن هنا **إشكال** في الحديث الذي ورد من كونه عليه الصلاة والسلام تمضمض بعد أن غسل وجهه، فكيف نجيب عن هذا **الإشكال؟** **جوابنا**: أن الترتيب في أعضاء الوضوء يقع على الصورة التالية: أولا: الترتيب بين مفروض ومفروض.

ثانيا: الترتيب بين مسنون ومسنون.

ثالثا: الترتيب بين مفروض ومسنون.

فأما الترتيب بين مفروض ومفروض: فكغسل اليدين بعد غسل الوجه.

وأما الترتيب بين مسنون ومسنون: فكالترتيب بين المضمضة والاستنشاق، بأن يوقع المضمضة أولا ثم يستنشق بعدها.

وأما الترتيب بين مفروض ومسنون: فكالمضمضة مع غسل الوجه، فيبدأ بالمضمضة أولا ثم الاستنشاق، ثم يغسل وجهه.

والذي ورد في الحديث من كونه غسل وجهه ثم مضمض؛ إنما هو بين مسنون ومفروض، ومحل الكلام فيما بين المفروضات.

وبناء على ذلك: يكون هذا الحديث خارجا عن موضع الكلام الذي نتكلمه، وهذا أمر يغفله بعض طلاب العلم؛ فيحتج بهذا الحديث على إلغاء الترتيب، وليس في الحديث دلالة؛ وإنما يستقيم الاستدلال بالحديث فيما لو غسل عليه الصلاة والسلام يديه قبل وجهه، أو -مثلا- قدم مسح رأسه على غسل اليدين، أما أن يخالف في الترتيب بين السنن فأمر السنن واسع ليس كالفرائض.

تنبيه: هذا الترتيب إنما هو في الفرائض، بأن يكون الترتيب بين فرض وفرض آخر، أما الفرض بذاته فالترتيب فيه ليس بلازم، وذلك في الأعضاء الثنائية كاليدين والرجلين، فيجوز لك أن تغسل اليمنى قبل اليسرى، وأن تغسل اليسرى قبل اليمنى، ولا يشترط الترتيب بين اليمنى واليسرى، فلو غسل يده اليسرى قبل اليمنى لصح؛ لأن الله عز وجل أمر بغسل اليدين مطلقا، وهذا قد غسل يديه، وفعل النبي صلى الله عليه وسلم هو على سبيل الكمال؛ لقول عائشة : (يعجبه التيمن في تنعله وترجله وطهوره وفي شأنه كله).

وبناء على ذلك: لا يجب الترتيب بين المسنونات.." (١)

"القول في نجاسة الخمر

---

(١) شرح زاد المستقنع - الشنقيطي ١١/١١

وقوله: (غير الخمرة).

(غير) استثناء (الخمرة) والخمر أصله: التغطية، ومنه الخمار؛ لأنه يغطي الوجه، وسميت الخمر خمرا؛ لأنها -والعياذ بالله- تغطي عقل الإنسان وتذهب إدراكه وشعوره، والخمرة تكون مائعة في الأصل، ولكن يلتحق بها كل ما كان مؤثرا في العقل ولو كان جامدا، سواء كان مصنعا كما هو الموجود الآن في بعض حبوب المخدرات، أو كان طبيعيا كبعض النباتات كالشيكران، فإنه إذا أكل أثر في العقل، أو الخشخاش الذي هو أصل الأفيون، فكل ذلك يعتبر في حكم الخمر، لكن العلماء إذا أطلقوا الخمر فمرادهم به: الشراب المائع الذي يكون من العنب أو من التمر أو من الزبيب أو من غيرها من سائر الثمار، فهذه الخمرة محكوم بنجاستها، وقد تكلمنا على هذه المسألة غير مرة، وفصلنا القول فيها في شرح بلوغ المرام، فإن الذين قالوا بنجاستها -وهم جماهير العلماء- حكموا بالنجاسة لظاهر القرآن في قوله تعالى: ﴿ يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس ﴾ [المائدة:٩٠] والرجس: هو القذر في أصل اللغة، والقذر في الشرع أصله النجس، وقالوا: خرجت الأزلام، أما الأنصاب فإنها نجسة؛ لأنها كانت حجارة يذبح عليها، فيكون الدم المسفوح النجس قد أصابها فهي بذلك نجسة بلا **إشكال**.

أما الأزلام فقال العلماء: خرجت بدلالة الحس وبقي ما عداها على الأصل، وأما بالنسبة للخمر فليس هناك دلالة حس على طهارتها، فإنها مستقذرة، فتبقى على وصف الرجس في الشرع من كونها نجسة، وهذا الدليل نوزع بإراقة النبي صلى الله عليه وسلم لوعاء الخمر كما في قصة المزادتين، فإنه أمر الصحابي أن يريق الخمر من المزادتين، قالوا: ولم يأمره بغسلهما، وهذا استدلال فيه نظر كما نبه عليه غير واحد من أهل العلم، فإن سكوت النبي صلى الله عليه وسلم عن أمره بغسل مزادة الخمر إنما هو للعلم به بداهة، فإنك إذا وضعت في هذه المزادة لبنا وأرقت اللبن فمعلوم بداهة أنك ستغسلها، فسكت عليه الصلاة والسلام لعلم الصحابي بذلك بداهة.

وقال بعض العلماء في **جوابه**: لو قيل: إن ظاهر سكوت النبي صلى الله عليه وسلم يدل على طهارتها لاحتج بذلك محتج وقال: يجوز لمن أخذ مزادة الخمر بعد تفريغها أن يصب فيها لبنا؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم لم يأمر بغسلها، فيكون **الجواب** بأنه سكت عن الأمر بغسلها للعلم به بداهة، وكما أننا في المشروبات نقول: سكت عنه للعلم به بداهة، كذلك في العبادات نقول: سكت عنه للعلم به بداهة، فهي نجسة، وأما صبها في سكك المدينة فقد بين العلماء أن هذا لا يدل على طهارتها؛ وذلك لأن الصحابة إذا صبوها في سكك المدينة ومشوا عليها بالنعال، فإن المشي على الأرض اليابسة يطهر النعال كما ذكرنا، ولو أن امرأة جرت ثوبها على خمرة مراقة ثم مضت بعد ذلك إلى أرض يبسة؛ فإنها تطهره بذلك الجر، وبناء على ذلك: لا يعتبر هذا دليلا قويا كما نبه عليه الشيخ الأمين رحمة الله عليه، وله فيه بحث نفيس في تفسير آية المائدة ﴿ يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر ﴾ [المائدة:٩٠] فأقوى الأقوال وأعدلها القول بنجاستها.

وقال بعض العلماء مستدلا على طهارة الخمر: إن الله تعالى يقول: ﴿ وسقاهم ربهم شرابا طهورا ﴾ [الإنسان:٢١] فوصف الخمر بكونها طهور؛ وقد فاته أن الله حكم بأن خمر الآخرة لا غول فيها، والغول: هو أساس نجاسة الخمر في الدنيا، فنجاسة الخمر في الدنيا مبنية على وجود هذه المادة التي تستحيل عند الخل، ولذلك لما استحالت هذه المادة في الخمر

حكمنا بطهارتها، ولما كانت خمر الآخرة طاهرة من جهة عدم وجود الغول فيها قال تعالى: ﴿ وسقاهم ربهم شرابا طهورا ﴾ [الإنسان:٢١] وقلب بعض العلماء هذا الاستدلال فقال: بل هو دليل على نجاستها؛ لأنه لو كانت خمر الدنيا والآخرة مستويان لما قال: ﴿ وسقاهم ربهم شرابا طهورا ﴾ [الإنسان:٢١].." (١)

"ما يباح للمرأة عند انقطاع الدم

قال المصنف رحمه الله: [وإذا انقطع الدم ولم تغتسل لم يبح غير الصيام والطلاق].

المرأة إذا طهرت من الحيض، ورأت علامة الطهر، فهذه مرحلة أولى، تليها مرحلة ثانية وهي: تطهرها بنفسها، وذلك بالغسل من الحيض، فعندنا طهارتان: طهر للموضع بانقطاع الدم وبدو علامة الطهر، وطهر للمرأة، فالأول ليس بيدها، والثاني بيدها.

فإذا طهرت المرأة وتطهرت -اغتسلت- فتخرج بالإجماع من أحكام الحيض ولا **إشكال**، لكن **الإشكال** لو طهرت من حيضها ولم تطهر نفسها بالغسل؛ فهل يجوز أن يأتيها الرجل، أو لا يجوز أن يأتيها؟ وهل يجوز أن تتلبس بالمحظورات من الصيام ونحوه؟ قال رحمه الله: (لم يبح) يعني: لا يجوز له أن يجامعها إذا خرجت من حيضتها ولم تتطهر، فلم يبح له أن يجامعها إلا بعد غسلها.

وهذا مذهب جمهور العلماء.

وخالف الإمام أبو حنيفة النعمان رحمة الله عليه وعليهم، فقال: إذا انقطع دم الحيض جاز للرجل أن يجامع امرأته ولو لم تغتسل.

والصحيح: أنه لا يجوز أن يجامع إلا بعد اغتسالها؛ لأن الله سبحانه وتعالى يقول: ﴿ ويسألونك عن المحيض قل هو أذى فاعتزلوا النساء في المحيض ولا تقربوهن حتى يطهرن ﴾ [البقرة:٢٢٢] .

فالإمام أبو حنيفة يقول: (لا تقربوهن حتى يطهرن) فإذا الجماع مؤقت بوجود الحيض، وما شرع لعلة يبطل بزوالها كما هي القاعدة في الأصول، فلما زال دم الحيض زال المانع، فجاز له أن يجامع، هذا بالنسبة لقول الإمام أبي حنيفة .

لكن الجمهور قالوا: إن في الآية غاية وشرطا؛ فالغاية في قوله: (حتى يطهرن)، والشرط في قوله: (فإذا تطهرن فأتوهن من حيث أمركم الله).

قال الإمام أبو حنيفة : العبرة بالغاية؛ لأن القاعدة في الأصول: أن ما بعد الغاية يخالف ما قبلها في الحكم؛ لأنه لو كان الذي بعد الغاية كالذي قبلها فأي فائدة للغاية؟ فإذا فائدة وجود الغاية أن تعرف أن ما بعدها يخالف ما قبلها في الحكم.

فالإمام أبو حنيفة رحمه الله يقول: (حتى يطهرن) وقت الله عز وجل به القربان، وهو الكناية عن الجماع، ففهمنا أنها إذا طهرت جاز أن يأتيها.

---

(١) شرح زاد المستقنع - الشنقيطي ٧/٢٢

ولكن الصحيح مذهب الجمهور: أن في الآية غاية وشرطا، وهذا له نظائر: فإن الله عز وجل يقول: ﴿ وابتلوا اليتامى حتى إذا بلغوا النكاح فإن آنستم منهم رشدا فادفعوا إليهم أموالهم ﴾ [النساء:٦] فقال: (حتى إذا بلغوا النكاح) فهذه غاية؛ وقوله: ﴿ فإن آنستم منهم رشدا فادفعوا إليهم أموالهم ﴾ هذا الشرط، فلا مانع أن تثبت الغاية مع عدم ثبوت الشرط.

فنقول: إن آية الحيض فيها غاية وفيها شرط، والقاعدة: أنه إذا تخلف الشرط تخلف المشروط، وإذا وجد الشرط حكم بالمشروط.

فإذا نقول: إذا وجد الاغتسال صح منه أن يجامع، وإلا فلا.

الدليل الثاني على رجحان مذهب الجمهور: أن الله عز وجل قال: ﴿ حتى يطهرن ﴾ [البقرة:٢٢٢] ثم عقب بقوله: ﴿ فإذا تطهرن ﴾ [البقرة:٢٢٢] فأسند الطهر لأنفسهن بقوله: (فإذا تطهرن) أي: فعلن الطهر، وهناك قراءة: (حتى يطهرن) بالتشديد، وتصلح أن تكون دليلا كما أشار غير واحد من أهل العلم، واختاره الإمام الماوردي في **جوابه** في الحاوي.

فالمقصود أن أصح الأقوال: أنه لا بد في جماع المرأة من أن تطهر وتغتسل، فإذا طهرت ولم تغتسل فلا يجوز جماعها، وإنما يتريث حتى يتم الشرط الذي أمر الله عز وجل به.

قال: (حل لها الصيام والطلاق) يباح لها الصيام، وأيضا يجوز تطليقها، فالحيض يمنع الطلاق؛ ولذلك قال صلى الله عليه وسلم لـ ابن عمر لما أخبر عمر -والده- النبي صلى الله عليه وسلم أنه طلق امرأته وهي حائض، قال: (مره فليراجعها -ونهاه عن أن يطلقها- ثم ليمسكها حتى تطهر، ثم تحيض ثم تطهر، ثم إن شاء طلق وإن شاء أمسك، فتلك العدة التي أمر الله أن تطلق لها النساء)، إذا: لا يجوز تطليق المرأة الحائض؛ ولذلك يأثم من يطلقها، ثم هل يقع الطلاق، أو لا يقع؟ محله -إن شاء الله- كتاب الطلاق.

المقصود: أنه لا يجوز أن تطلق المرأة حال حيضها، فلو انقطع دمها ولم تغتسل، ووقع الطلاق بعد انقطاع الدم وقبل الغسل، فما الحكم؟ قال: وقع الطلاق؛ لأن الطلاق لا يتأقت باغتسال، أما بقية الممنوعات فلا بد فيها من الاغتسال كما قلنا: كالجماع ودخولها المسجد، كذلك أيضا مرورها به، ولبثها فيه ونحو ذلك من ممنوعات الحيض.." (١)

"حكم الإسبال من غير خيلاء للحاجة

قال شارح الزاد: ويجوز الإسبال من غير الخيلاء للحاجة فما توجيهكم لهذا القول؟

A مذهب الجمهور أن من أسبل إزاره لا حرج عليه إذا كان لغير خيلاء، واحتجوا له بما جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم في الحديث الصحيح أنه لما سأله أبو بكر وقال: (يا رسول الله! إن أحد شقي إزاري يسترخي إلا أني أتعاهده، فقال: إنك لست ممن يصنع ذلك خيلاء).

(١) شرح زاد المستقنع - الشنقيطي ١٩/٢٤

؟ واحتجوا أيضا بقوله عليه الصلاة والسلام: (لا ينظر الله إلى من جر ثوبه خيلاء)، وكلا النصيين محل نظر، فإن الصحيح أنه لا يجوز إسبال الإزار مطلقا ولو كان لغير الخيلاء، وذلك لورود النصوص التي تدل على ذلك، منها: ما ثبت في الحديث الصحيح من قوله: (ما أسفل من الكعبين من الإزار ففي النار) .

وأما حديث: (لا ينظر الله إلى من جر ثوبه خيلاء) فإن الوعيد في جر الثوب بالخيلاء مبني على نفي النظر، والوعيد لمن أرخى ثوبه أسفل من الكعبين بالنار، والقاعدة أن حمل المطلق على المقيد شرطه اتحاد المورد، فهذا وارد في الجر، وهذا وارد في الإسبال.

وبناء على ذلك يبقى حديث الإسبال على الأصل أنه للتحريم، ونقول: الوعيد بنفي النظر وعيد خاص زائد على العقوبة بالنار؛ لأن هذا النص دل على حكم وهذا النص دل على حكم.

فنقول: كل من أسفل عن الكعبين فإنه يعذب بالنار، كما ثبت في الحديث الصحيح، ومن جر فقد زاد على كونه ظالما بما أسفل عن الكعبين بالخيلاء.

ويبقى **الإشكال** في قوله عليه الصلاة والسلام: (إنك لست ممن يصنع ذلك خيلاء).

والحقيقة هذا الحديث يحتاج إلى نظر، وتأمل ألفاظ الحديث: (إن أحد شقي إزاري يسترخي إلا أني أتعاهده)، والإزار مثل الفوطة أو الإحرام الموجود الآن، فعند ربطك له قد ينحل بسبب المشي فيسقط، فقال أبو بكر رضي الله عنه: (إن أحد شقي إزاري يسترخي)، فهل معناه أن الثوب بذاته طويل، أم أن الوصف بالسقوط والزيادة على الموضع وصف عارض؟ **الجواب**: وصف عارض، وإذا كان وصفا عارضا فإنه لا يشبه الثوب بحال.

وهذا واضح جدا ولا **إشكال** فيه، فقوله: (إن أحد شقي إزاري يسقط إلا أني أتعاهده، فقال: إنك لست ممن يصنع ذلك خيلاء) معناه: أنني أسهو ولا أنتبه إلا أن أتعاهده، أي: انتبه له، ومعناه أنه إذا انتبه إلى وجوده جره، فقال عليه الصلاة والسلام: (إنك لست ممن يصنع ذلك خيلاء)، فدل على أن من ترك ثوبه يجر أنه ممن جره خيلاء؛ لأن أبا بكر كان يسقط الإزار عنه دون علم؛ لقوله: (إلا أني أتعاهده)، وأنه متى علم كف، فكيف يقال لك أن ترخي الإزار مع علمك ولا حرج عليك ولا تكفه؟ فهذا شيء وهذا شيء.

ولذلك حديث أبي بكر يحتاج إلى تأمل، وليس فيه دليل على جواز الجر من غير الخيلاء البتة؛ لأنه ذكر صورة معينة قيد الحكم بها، فقال: (إنك) أي: ما دمت على هذه الصفة من كونك رافعا له عند العلم فلست ممن يتوعد بالعذاب بالخيلاء.

وهذا أمر واضح جدا ليس فيه معارضة للنص الذي يقول فيه النبي صلى الله عليه وسلم: (ما أسفل من الكعبين من الإزار ففي النار).

قال العلماء: إن العبد يعذب بالعضو الذي عصى الله به، كقوله عليه الصلاة والسلام: (ويل للأعقاب من النار) قالوا: لما ترك العقب في الوضوء، عذب في الموضع الذي عصى الله به، فإذا نزل الإزار عن الكعبين فقد عصى الله بالزيادة، فيعذب في موضعهما، أي: تكون النار في هذا الموضع، وإذا بلغت النار إلى الكعبين فقد ثبت في الحديث الصحيح أن

أهون الناس عذابا يوم القيامة هو أبو طالب حين يوضع في ضحضاح من نار يغلي بهما دماغه -والعياذ بالله-، وهو يظن أنه أشد الناس عذابا في النار، وهو أهونهم، فكيف إذا كان ما أسفل الكعبين كله في النار؟! نعوذ بالله، فنسأل الله أن لا يعرضنا لسخطه، ونسأل الله تعالى أن يعصمنا بعصمته، وأن يلطف بنا برحمته؛ إنه ولي ذلك والقادر عليه، وصلى الله وسلم على سيدنا محمد، وعلى آله وصحبه وسلم.." (١)

"حكم الصلاة على أسطح الحشوش والحمامات وأعطان الإبل

هل تصح الصلاة على أسطح الحشوش والحمامات وأعطان الإبل؟

A الصلاة على أسطح الحش والحمام وأعطان الإبل مفرعة على الكلام على الموضع، فإن قلت: إن سماء الشيء آخذ حكم أرضه فحينئذ لا تصح، لكن لقائل أن يقول: إن المتصل بالنجاسة ليس كالمنفصل، فنحن حينما ذكرنا مسألة الغصب قلنا: الصحيح أنها لا تؤثر، وأن المغصوب تصح فيه الصلاة، وأن الصلاة على ظهر أو سطح مغصوب صحيحة، كالصلاة على المغصوب نفسه.

وبناء على ذلك إذا قلنا: العلة هي النجاسة وكون الحش متنجسا يبقى سطح الحش على العموم لقوله صلى الله عليه وسلم: (وجعلت لي الأرض مسجدا وطهورا)، فنقول بصحة الصلاة عليه من هذا الوجه، وكذلك أعطان الإبل إذا كانت الإبل تمرح في مكان وسطحها لا تمرح فيه، فإن العبرة بالمكان لا بسطحه، وهذا أقوى وأوفق وأقرب إلى الأصل من جهة العموم لقوله عليه الصلاة والسلام: (جعلت لي الأرض مسجدا وطهورا)، ويبقى الإشكال في الجواب عن مسألة من ملك أرضا ملك سماها.

فنقول: هذا في الأوصاف المتعدية، فالاغتصاب الوصف فيه يتعدى؛ لأن الغصب سار على الأرض كلها، لكن النجاسة الوصف فيها لا يتعدى، ونحن قلنا: إذا طين أرضا نجسة، وكان هناك حائل بينه وبين الأرض النجسة وصلى صحت صلاته، وبناء على ذلك يفرق بين المتصل والمنفصل، فلما كان في الغصب متصلا؛ لأن الغصب يسري إلى السطح قلنا بعدم الصحة على الأصل الذي قرره المصنف، ولما كان الوصف هنا لا يسري، ولا يأخذ حكم المتصل قلنا بصحة الصلاة من هذا الوجه، والله تعالى أعلم.." (٢)

"توجيه إشكال في قراءة الفاتحة للمؤتم

أشكلت علي حديث: (لا تفعلوا إلا بفاتحة الكتاب)، فقد قرأت حديثا عن النبي صلى الله عليه وسلم في قوله: (ما لي أنازع ...) الحديث.

فقال أبو هريرة : فانتهى الناس عن القراءة والفاتحة أيضا.

---

(١) شرح زاد المستقنع - الشنقيطي ٢١/٣٤

(٢) شرح زاد المستقنع - الشنقيطي ٢٤/٣٥

فما قولكم في هذا **الإشكال؟**

A هذا يحتاج إلى نظر، فـ أبو هريرة بنفسه أمر بها، وقد روى ذلك عنه البيهقي في جزء (القراءة خلف الإمام) بالسند الصحيح، فأين ثبت قوله: (والفاتحة أيضا) بهذا اللفظ؟ إلا إذا كان السائل فهمه من قوله: (فانتهى الإمام عن القراءة وراء الإمام).

فـ أبو هريرة رضي الله عنه أخبر أنهم كانوا يقرءون، فإذا قرأ الإمام مثلا: ﴿ سبح اسم ربك الأعلى ﴾ [الأعلى:١] فالناس خلفه يقرءون: ﴿ سبح اسم ربك الأعلى ﴾ [الأعلى:١]؛ لأنهم كانوا يرون أن الإمامة تقتضي المشاركة، فنهاهم النبي صلى الله عليه وسلم عن هذا الجزء الزائد، ولذلك قال: (فقراءة الإمام).

لأن الإمام يختار في هذا الموضع، لكن الفاتحة ليس باختياره، وإنما هي قراءة للكل.

فقوله: (فقراءة الإمام له قراءة) أي: ما يختاره من السور ويعينه فهو له قراءة.

أي: تجزئ المأموم.

ولو فرض غير هذا فإن حديث: : (لا تفعلوا إلا بفاتحة الكتاب) من كلام النبي صلى الله عليه وسلم، وقد نص على قراءة الفاتحة صراحة، وقول أبي هريرة (فانتهى الناس) متردد بين ما ذكرناه فهو محتمل، فالتشريع للأمة في قوله عليه الصلاة والسلام: (لا تفعلوا إلا بفاتحة الكتاب)، وكون الناس انتهوا أو لم ينتهوا هو جزء الحكاية، ولا يعتبر حجة.

ثم إن أبا هريرة نفسه بين أنه تلزم قراءة الفاتحة، فلا يعقل أنه يروي أن الناس انتهوا عن القراءة، ثم يروي إلزاما المأموم بقراءة الفاتحة إلا ومراده ما زاد عن الفاتحة وليس الفاتحة نفسها.

فهذا أمر ينبغي التنبه له، ولذلك أوصي طالب العلم بالتحفظ، خاصة في حكاية سنة النبي صلى الله عليه وسلم.

فبعض الأحيان قد تجد في بعض فتاوى العلماء، أو قد تجد في كتبهم أنهم حينما يصفون شيئا على هدي النبي صلى الله عليه وسلم يقولون: من السنة كذا وكذا.

ويكون ذلك من السنة المفهومة، وليس بالصريح، فينبغي أن يفرق بين حكاية النص، وبين فهم مدلول النص، فالفهم شيء والنص شيء آخر.

فإذا جئت تحكي شيئا عن السنة وتثبته، بمعنى أن تقول: وكان كذا وكذا، أو قال أبو هريرة كذا وكذا، أو قال النبي صلى الله عليه وسلم كذا وكذا، فينبغي أن تتقيد فيه باللفظ ولا تراعي فيه ما ترى، ولا تراعي فيه المذهب؛ لأن هذا أمانة لا بد فيه من الحيطة والحذر، خاصة طلاب العلم، ولذلك ما رأيت شيئا يكمل به طالب العلم في فقهه وفهمه وفتواه وقضاءه وحكمه بعد توفيق الله عز وجل مثل الأمانة والتحفظ.

فلتتحفظ في فهمك، ولا تتجاوز في فهم الشيء أكثر مما دل عليه النص، ولا تتجاوز في بيان ما دلت عليه النصوص.

فكونك ترى شيئا فتأتي وتقول: السنة كذا وكذا.

بمعنى أنك تحكي السنة، وتقول: قال النبي صلى الله عليه وسلم كذا وكذا، أو: فعل كذا وكذا، وأنت تفهم الشيء فتحكيه قولا، أو تحكيه سنة، فهذا أمر من الصعوبة بمكان، إلا في حالة واحدة رخص فيها العلماء، وهي بيان الهدي الذي

يكون على سبيل السياق، مثل أن يحكي الإنسان صفة صلاة النبي صلى الله عليه وسلم على سبيل العموم، لكن يحتاط في المواضع.

ولذلك كان من دقة العلماء المتقدمين أنهم يقولون: وكان من هديه عليه الصلاة السلام كذا وكذا.

فيذكرون الهدي المنصوص عليه، فإذا جاءوا إلى مواضع الخلاف، لا يقولون: وكان من هديه كذا وكذا.

وإن كان الواحد منهم يرى أنه من الهدي، لكن يقولون: وقال عليه الصلاة والسلام كذا وكذا.

فيكون القول محتمل الوجهين، فلا تجد أحدهم ينص صراحة بناء على مذهبه، أو يقول: وكان من هديه كذا وكذا على أصح قولي العلماء لقوله عليه الصلاة والسلام كذا وكذا.

وهذا موجود خاصة عند المتقدمين، وهذا من الورع والتحفظ.

وهذا على خلاف حالنا اليوم، فإنك تجد الرجل إذا رأى قولا أو رأيا، أو اعتبر قولا فهو يرى أنه السنة التي لا جدال فيها، وقد تكون هذه السنة بنصوص محتملة، وقد تكون بأحاديث ضعيفة حسنت بالشواهد والاعتبار، فيأتي ويحكم بكونها السنة الثابتة التي لا تقبل نقاشا، وأن دلالتها صريحة لا تحتمل قولا ثانيا، فلا يجوز أبدا أن إنسانا يحكي ما ليس صريحا على وجه الصراحة، ويحكي المحتمل على وجه غير محتمل، فهذا ليس من الأمانة؛ لأن العلم أمانة وتحفظ.

فعلى الإنسان أن ينقل العلم للناس مثل ما هو عليه لا يزيد فيه بفهمه ولا ينقص منه برأيه، وهذه هي الأمانة، ومن فعل ذلك بارك الله له في علمه، وغالبا لن تجد طالب علم يتحفظ، ويتقيد في أخذه للعلم وفهمه، وإفهام الناس وبيان الفتوى لهم إلا وجدت الله عز وجل قد وضع له القبول في فتاويه وفي علمه.

لأنه من الصعوبة بمكان أن يترجح عندي قول في مسألة فيها حديث محتمل، وهناك نصوص أخرى عارضته، فآتي وأغرس في نفوس طلاب العلم أن هذه هي السنة وحدها، فيصبح كل من خالفه من أهل العلم كأنه مرتكب لما خالف السنة، فهذا لا ينبغي، إنما ينبغي أن أقول: ترجح، أو ظهر لي، أو: هذا هو السنة على ما ظهر، أو: على أصح أقوال العلماء، أو: هناك قول آخر لقوله تعالى، أو لقوله عليه الصلاة والسلام، أو: لكن الصحيح كذا وكذا.

فإذا رأيت من خالفك تعلم أن عنده سنة وأن عنده حجة فلا تبالغ في الإنكار عليه، ولا تستعجل في استهجانه، وقد يكون الحق معه، وكان السلف يقولون: (قولنا صواب يحتمل الخطأ، وقول غيرنا خطأ يحتمل الصواب)، وهذا في النصوص المحتملة، ولذلك لا ينبغي للإنسان أن يجاوز دلالة النصوص، بل ينبغي عليه أن يتقيد، فالشيء المحتمل يقول عنه: محتمل.

فهذه فائدة عارضة، وأوصي بها طلاب العلم كثيرا، خاصة في هذا الزمن الأخير، ولذلك كان الوالد رحمة الله عليه كثيرا ما يوصيني ويقول لي: أي علم تستطيع أن تأخذه من الأوائل فابدأ به؛ لأنه ليس من السائغ أن يبدأ الإنسان بعلمه من الأواخر.

ولا يعني هذا هجران العلماء الموجودين، إنما المراد أن تلتزم بمنهج الأوائل وطريقة سلفك الصالح رحمة الله عليهم، فكنت كثيرا ما أرجع إلى كتب الأولين، فأجد المسألة تعرض بشيء من الأمانة والتحفظ، ووالله إن بعض العبارات في الفتاوى وفي الشروحات تلمس فيها من العالم من خلال كلامه خوفه من الله عز وجل، وتلمس ورعه وتحفظه وصيانته.

ولذلك لو جئت تجمع فتاوى المتقدمين قد تجدها لا تتجاوز جزءا واحدا، فتجد السؤال وجوابه بكل تحفظ وحذر من الزيادة عما دلت عليه النصوص الشرعية، وهذا هو العلم، فمن سلك هذا المسلك فقد علم وفهم.

ولكن إذا جئت اليوم إلى إنسان في مسألة تريد أن يبين لك فيها حكما قال لك: هذه مسألة خلافية سبق الكلام فيها بين العلماء، ويكتب رسالة، أو يجيب عن سؤال فتجده يبين لك المسألة ويبين لك دليلها، وقد يكون هذا الدليل حديثا اختلف في إسناده، أو يكون دليلا صحيحا ثابتا في الكتاب والسنة ولكن دلالته محتملة، فيأتي ويذكر الحديث، فلا ينتهي منه حتى يقول: قال تعالى: ﴿ وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا ﴾ [الحشر:٧]، ويملي عليك خطبة في حجية السنة، بمعنى: إن خالفتني فقد خالفت السنة، وإن تركت قولي فأنت على غير محجتي، وعلى هلاك.

وهذا لا ينبغي؛ لأنك إذا أصبحت تحجر الناس كلهم على رأيك وفهمك، فإنك ستأتي إلى الأقوال المخالفة وتستهجن آراء العلماء، وتبالغ في ذم الرجال، وتعتبر شيخك هو الوحيد الذي ينبغي قبول السنة منه، وأنه إن خرج أحد عن الذي في كتاب فلان فليس من أهل السنة والجماعة، ويصل بك الأمر إلى أنك تجد أقوالا للسلف الصالح رحمة الله عليهم -إذ الخلاف قديم وموجود بين أئمة العلم- فتحتقر هذه الأقوال وهي لأئمة وعلماء، وقد يكون الذي رجحه مشايخك من أقوال الشذاذ والأفراد، فتأتي وتقول: سبحان الله! جماهير أهل العلم خالفوا السنة! إي نعم لا تعتد بالرجال إنما اعتد بالدليل.

وقد تجد أقوال أفراد من التابعين أو الصحابة نسيت وتركت، وأصبح العمل في القرون كلها على قول انتشر وذاع، فهل أصبحت هذه الأمة كلها على ضلالة، وهي أمة معروفة بالعلم والورع والصلاح والإخلاص لله عز وجل، أفكل هؤلاء ما أصابوا الجادة؟! فهذا أمر يحتاج إلى تنبه، فإنك تجد بعض طلاب العلم اليوم يفرحون ببعض الأقوال المنفردة، فبعض طلاب العلم قد يفرح عندما يجد أن هذا القول لا يقول به إلا الأفراد، وهذا موجود وملموس في طلاب العلم، ولذلك ينبغي التأني والتريث وأخذ العلم عن أهله، والتحفظ في ضبط العلم وتحريره، فإذا قال لك العالم: هذا القول هو الصواب، وظهر لي منه كذا فعليك أن تفتش وتنقب؛ إذ ليس قوله هو الغاية، وليس هو النهاية، فقد سبقه رجال فحول وأرباب في العلم، وأناس لهم فهمهم وعلمهم وورعهم وقدمهم الراسخة، فينبغي الرجوع إليهم والاعتداد بأقوالهم، والتنبه لكون الأمر مجمعا عليه أم أن فيه خلاف، وهل الدلالة مسلمة أم لا.

فكثير من الطلاب يغتر بمثل هذا، إذ يأتيني طالب علم قرأ رسالة ما لمتأخر وهو مقتنع اقتناعا كاملا أن الحق في هذه الرسالة، وكأن صاحبها هو المعصوم؛ لأن أسلوب الرسالة يحمل هذا الطالب على أنه لا يحيد عنها؛ لأن صاحبها ا بتدأها بالسنة وأهمية السنة وحجية السنة، وكأنه يقول: إنني قد أصبتها فإياك أن تحيد عنها.

وهو وإن أصاب شيئا لكنه محتمل، فليس هذا من الأمانة، فينبغي التحفظ والصيانة، خاصة في المسائل الخلافية.

فإذا جاء الطالب قلت له: هذا القول الذي تقوله يستدل بحديث كذا وكذا، وهذا الحديث دلالته مختلف فيها حتى بين الأصوليين؛ لأن دلالته معارضة بما هو أقوى منها، أو هذا الحديث ضعيف، وتحسينه قول لبعض العلماء، وهناك حديث أصح منه، فتجد الطالب مقتنعا اقتناعا كاملالا يرضي أن يتركه.

وفي بعض الأحيان نجد الطالب لا يحفظ." (١)

"عدد ركعات صلاة التراويح

قال رحمه الله تعالى: [والتراويح عشرون ركعة] في القرون المفضلة كانوا يقومون بعشرين ركعة، وفي هذا العدد حديث عن ابن عباس مرفوع إلى النبي صلى الله عليه وسلم، إلا أنه حديث ضعيف، فيه إبراهيم بن عثمان ، وهو ضعيف باتفاق المحدثين.

وفيه كذلك أثر السائب بن يزيد في قيام أبي بن كعب ، وتكلم العلماء فيه، فمنهم من صححه كالإمام النووي وغيره، ومنهم من ضعفه، وكانت عشرين على عهد عمر رضي الله عنه، واستمر هذا في عهد السلف الصالح، فقد كان في عهد مالك رحمة الله عليه، وكذلك أدركه الأئمة كالإمام أحمد رحمة الله عليه، وهذا يدل على أن له أصلا، ومن المعلوم أن المدينة إلى عهد مالك -كما يقول شيخ الإسلام ابن تيمية - لم تدخلها بدعة واحدة، ولذلك رأى الإمام مالك أن العمل بقول أهل المدينة حجة إذا كان من الأمور الظاهرة، وقد فصل ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية في رسالة نفيسة في إجماع أهل المدينة.

فكون التراويح تصلى بعشرين ركعة إلى عصر مالك -كما نقل في الموطأ ما يدل عليه ويشهد له- يقوي أن هذا العدد له أصل، لكن اعتقاد أن هذا العدد بمثابة اللازم، والمحافظة عليه على وجه يظن أنه لازم لا تشرع الزيادة عليه ولا النقص منه لا أصل له، ولذلك ينبه على أن فعله من حيث الأصل جائز؛ لأنه داخل تحت الأصل الذي يطلق قيام الليل، لكن إذا اعتقد الشخص أنه لا تجوز الزيادة على ثلاث وعشرين، أو أنه لا يجوز النقص عن ثلاث وعشرين، وتقيد بذلك والتزم فقد أحدث، ووجه الإحداث فيه أنه ظن ما ليس بلازم لازما، واعتقد فضل الثلاث والعشرين بعينها دون ورود نص بالتحديد، فكان تبديعه من هذا الوجه، أما لو صلى ثلاثا وعشرين على أصل أنه كان محفوظا، وأراد بذلك التخفيف، كالإمام يريد أن يخفف على كبار السن ونحوهم، فيجعل طول القيام لأجل أن يكون أرفق بهم فلا حرج في ذلك، والهدي الأكمل والأفضل والأعظم أجرا اتباع هدي رسول الله صلى الله عليه وسلم في الاقتصار على إحدى عشرة ركعة، فهي الثابتة في حديث أم المؤمنين عائشة ، وإن زاد إلى ثلاث عشرة ركعة فلا حرج؛ فإنها سنة كما في الحديث الآخر، وكذلك إلى خمس عشرة ركعة، كما هو حديث عبد الله بن عباس رضي الله عنه في السنن، فكل على سنة وخير، ولا يجوز لأحد أن يقول: إن الإحدى عشرة ركعة واجبة، فمن زاد عليها يعتبر مبتدعا.

فليس هناك أحد من أئمة السلف رحمة الله عليهم يقول: إن الزيادة على إحدى عشرة ركعة بدعة؛ لأنك إذا قلت: إن الزيادة على إحدى عشرة ركعة بدعة فمعناه أنه يجب على من قام الليل أن يلتزم بإحدى عشرة ركعة، ولكن تقول: الهدي الأكمل والأفضل ما فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهو المحافظة على إحدى عشرة ركعة، أما أن يعتقد أن من زاد على إحدى عشرة ركعة أنه مبتدع فلا، ويأبى الله ويأبى رسوله عليه الصلاة والسلام ذلك؛ لثبوت الأدلة من الكتاب والسنة على مشروعية الزيادة على إحدى عشرة ركعة.

---

(١) شرح زاد المستقنع - الشنقيطي ١٥/٤٧

أما الدليل الأول على إطلاقها فقوله سبحانه وتعالى: ﴿ تتجافى جنوبهم عن المضاجع يدعون ربهم خوفا وطمعا ﴾ [السجدة:١٦] ، فأطلق ولم يقيد، ولم يلزم بعدد معين.

وقال سبحانه وتعالى: ﴿ أمن هو قانت آناء الليل ساجدا وقائما يحذر الآخرة ﴾ [الزمر:٩] ، فأطلق ولم يقيد.

وقال تعالى: ﴿ قم الليل إلا قليلا ﴾ [المزمل:٢] ، فأطلق ولم يقيد.

وقال سبحانه: ﴿ ومن الليل فتهجد به نافلة لك ﴾ [الإسراء:٧٩] ، فأطلق ولم يقيد.

فدليل الكتاب صريح في عدم الإلزام بعدد معين.

ثم انتقلنا إلى السنة فوجدناها قد دلت على هذا قولا وفعلا وإقرارا: أما القول فقد وجدنا الحديث الصحيح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه لما سأله السائل -كما في الصحيحين من حديث ابن عمر - عن صلاة الليل كان الجواب من رسول الله صلى الله عليه وسلم: (صلاة الليل مثنى مثنى، فإذا خشي أحدكم الفجر فليوتر بواحدة) ، فلم يبين له النبي صلى الله عليه وسلم أن صلاة الليل يلزم فيها بإحدى عشرة ركعة، وإنما أطلق له، وثبت في الحديث الصحيح عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال: (نعم الرجل عبد الله لو كان يصلي بالليل) .

وأقوى الأدلة دلالة على عدم الإلزام بإحدى عشرة ركعة ما ثبت في الصحيح من حديث عبد الله بن سلام عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه لما دخل إلى المدينة خاطب أهل المدينة -وهم لم يروه يقوم الليل- خاطبهم بقوله: (أيها الناس أطعموا الطعام، وأفشوا السلام، وصلوا الأرحام، وصلوا بالليل والناس نيام) ، فلو كانت هذه الإطلاقات مقيدة بالفعل فكيف يفهم أهل المدينة في أول لحظة يلقون النبي صلى الله عليه وسلم فيها أنهم مطالبون بإحدى عشرة ركعة، وهو يخاطبهم ويقول: (صلوا بالليل والناس نيام)؟ فأطلق لهم، ففهمنا من هذه الأدلة في الكتاب والسنة أن قيام الليل على الإطلاق، ثم جاء فعل النبي صلى الله عليه وسلم فوجدناه على صورتين: فصورة إحدى عشرة ركعة ترويها عائشة ، وصورة في الزيادة على إحدى عشرة ركعة يرويها ابن عباس وغيره، وبناء على ذلك فإنك لو قلت: احملوا المطلق على المقيد من فعله عليه الصلاة والسلام يرد **الإشكال**: أنحمله على إحدى عشرة ركعة، أو على ثلاث عشرة ركعة، أو على خمس عشرة ركعة؟ ثم إن مسلك حمل المطلقات على المقيدات في مثل هذا ضعيف، ولا يتأتى بحال؛ لأنك لو قلت بهذا لزمك أن تقول: إن صلاة النهار المطلقة مقيدة بما ورد؛ لأنه كما قيدت في صلاة الليل تقيد في صلاة النهار، فتعتبر من زاد على ما ورد في صلاة النهار مبتدعا ولا قائل بذلك، فعلى العموم لو صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم حديث واحد ينهى عن الزيادة على إحدى عشرة ركعة ما حل لمسلم أن يجاوزه، ثم إننا لم نجد في عصر القرون المفضلة التي شهد لها بالخيرية إماما واحدا من الصحابة أو التابعين أو تابعيهم يقول: إن الزيادة على إحدى عشرة ركعة بدعة.

ومن وجد أحدا من السلف الصالح من الأئمة الذين هم أهل الفضل والعلم في القرون المفضلة يقول بذلك فإنها فائدة عظيمة وليتحفنا بها، لكن الذي يظهر من أدلة الكتاب والسنة وهدي السلف الصالح من هذه الأمة أن الأمر موسع فيه، وأنك إذا أردت أن تلتزم السنة تقول: الأفضل والأكمل أن يصلى كما صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم إحدى عشرة ركعة، فتكون ملتزما بدليل النص.

ثم لو قلت: إن الزيادة على إحدى عشرة ركعة بدعة فاعلم أنك تقول ذلك بالاجتهاد، ووجه الاجتهاد أنك حملت مطلق النص على المقيد، وهذا -كما هو معلوم- ليس من لفظ النبي صلى الله عليه وسلم، فلا يقوى على ترك النصوص المطلقة التي هي من كلامه، كقوله: (صلوا بالليل والناس نيام)، وكذلك التي من نص القرآن، فضلا عن أن حمل المطلق على المقيد فيه النزاع المعروف بين الأصوليين، فالتزام نصوص الكتاب والسنة الواردة أولى من الميل إلى هذا الاجتهاد في حمل المطلق على المقيد مع ضعفه من جهة أصولية؛ لأن فقه الأصول في حمل المطلق على المقيد أن يكون الأصل دالا على التقييد، أما إذا كان الأصل دالا على الإطلاق فإنه لا يقوى حمل المطلق على المقيد في مثل هذا، فهذا الذي ظهر والله تعالى أعلم.

فإذا ثبت هذا فهل الأفضل لو صلى الإمام ثلاثا وعشرين ركعة أن تنصرف من عشر ركعات تتأول السنة، أو تبقى معه إلى تمام قيامه؟ **والجواب** أنه إن انصرف من عشر ركعات فإنه يكون على الحال المفضول، وإن انصرف من ثلاث وعشرين ركعة فلا شك أنه يكون على الأفضل، وذلك لثبوت النص في قوله عليه الصلاة والسلام: (من قام مع إمامه حتى ينصرف كتب له قيام ليلة).

وإذا قال قائل: إنه الإمام الأول فهذا ضعيف؛ لأنه إذا قيل بأنه الإمام الأول الذي ينصرف من خمس تسليمات فمعنى ذلك أنك تخالف معنى النص؛ لأن النص إنما جاء من أجل شحذ همم المأمومين للبقاء مع الأئمة، فقصد الشرع من قوله: (من قام مع إمامه حتى ينصرف) أن يبين فضل معونة الأئمة على البقاء، فإذا قال: إنه الإمام الأول خالف المقصود.

ثم إن الإمام الأول إذا انصرف فإنه لم ينصرف حقيقة، وإنما بقي كما هو معلوم ومعهود، وبناء على ذلك فلا يسلم الانصراف لا من جهة معنى النص، ولا من جهة دلالة ظاهر الحال، فلا يشك أن البقاء إلى انتهاء التراويح بكمالها أقرب إلى سنة النبي صلى الله عليه وسلم، وأقرب إلى هديه، فهو أكمل من وجوه: أولها: أنه ظاهر قوله: (من قام مع إمامه حتى ينصرف)، فلم يفصل النبي صلى الله عليه وسلم بين إمام يلتزم الإحدى عشرة ركعة أو يزيد.

ثانيا: أنه إذا بقي مع الإمام حتى ينصرف فإن هناك فضائل كثيرة لا يشك أنه مثاب عليها، منها: سماعه للقرآن، ومنها: قيامه بين يدي الله راكعا ساجدا، ومنها: ما يكون من مشقة ومؤنه العمل، وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم: (ثوابك على قدر نصبك)، أي: على قدر تعبك.

وقال الله تعالى: ﴿ أني لا أضيع عمل عامل منكم من ذكر أو أنثى ﴾ [آل عمران:١٩٥]، فلا شك أنه لو بقي إلى تمام التراويح فهو أفضل وأعظم أجرا، وأضف إلى ذلك أن آخر التراويح فيه الوتر، خاصة في الثلثين الأولين من الشهر، وهذا الوتر فيه دعوة المسلمين، وفي الصحيح أن النبي صلى الله عليه وسلم أمر الحائض أن تشهد صلاة العيد وتعتزل المصلى، مع أن عندها العذر وممنوعة من الصلاة، فقال: (وأما الحيض فليعتزلن الصلاة وليشهدن الخير ودعوة المسلمين)، فلا شك أنه لو بقي إلى انصراف الإمام الأخير أصاب هذه الفضائل التي دلت عليها السنن، وبناء." (١)

"حكم إعادة الجماعة وقت النهي

(١) شرح زاد المستقنع - الشنقيطي ٨/٥٣

قال رحمه الله: [وإعادة جماعة].

هذه المسألة ثبت فيها الحديث الصحيح، ولكن المقصود بها أعلى، حتى قال بعض العلماء: إن إعادة الجماعة واجبة.

صورة ذلك: لو أنك صليت الصبح في بيتك، ثم طلبت رجلا في مسجد فدخلت فإذا الناس يصلون صلاة الصبح، فإنه يجب عليك أن تدخل معهم، وذلك لما ثبت في الصحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم: (أنه صلى بالناس الفجر في الخيف -خيف منى-، فرأى رجلين لم يصليا فقال: علي بهما فأتي بهما ترعد فرائصهما من الخوف، قال: ما منعكما أن تصليا معنا ألستما بمسلمين؟ قالا: يا رسول الله! صلينا في رحالنا قال: إذا صليتما في رحالكما ثم أتيتما المسجد فصليا فإنها لكما نافلة)، ووجه الدلالة أنه قال: (فصليا) فأمر، فقالوا: إن الوجوب فيها آكد من الوجوب في ركعتي الدخول إلى المسجد، قالوا: لأن الإسلام منع من الشذوذ، وجواز عدم الصلاة مع الجماعة فيه فتح باب ليدخل الرجل ويجلس والجماعة تصلي، ولذلك حارب الإسلام هذا الشذوذ، وأمر من دخل المسجد ولو كان قد صلى أن يصلي مع الجماعة، ولذلك قال: (ألستما بمسلمين؟)، فأمر بالدخول في جماعة المسلمين، ولذلك قالوا: شدد في هذا وعلى هذا قالوا: تعاد الجماعة، واختلف العلماء في إعادة الجماعة: فمنهم من يقول: تعاد الجماعة في كل الصلوات، فإذا دخلت المسجد وقد صليت تعيد في جميع الصلوات، سواء أدخلت في صبح أم ظهر أ/ عصر أم مغرب أم عشاء لظاهر هذا الحديث: (إذا صليتما في رحالكما ثم أتيتما المسجد فصليا)، فهذا عام، والأصل في العام أن يبقى على عمومه.

ومنهم من قال: لا تعاد أي صلاة صلاها المكلف، وقالوا: إن هذا الحديث منسوخ بحديث ميمونة : (نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن تعاد الصلاة مرتين) .

والقول الثالث يقول: تعاد في جميع الصلوات ما عدا صلاة الصبح وصلاة العصر، للنهي عن النافلة بعد الصبح وبعد العصر.

ومنهم من قال: تعاد في جميع الصلوات إلا صلاة الصبح والعصر والمغرب؛ لأن المغرب وترية، ولا وتران في ليلة.

فحاصل أقوال العلماء رحمة الله عليهم في المسألة تتلخص في هذه الأربعة الأقوال.

وأصحها -والعلم عند الله- أن الصلوات جميعها تعاد، وذلك لصحة دلالة النص الذي معنا، حيث إنه نص في موضع النزاع، أما من قال باستثناء الصبح والعصر **فجوابه** أن الحديث ورد في صلاة الصبح، وهو نص في وقت منهي عنه، وفيه الأمر، ولذلك يعتبر مستثنى.

أما من قال: بالنسخ فالقاعدة أن النسخ لا يثبت إلا بإثبات أن الناسخ متأخر عن المنسوخ ولا دليل هنا، بل لو قال: إن الأمر بإعادة الصلاة آخر ما كان لكان أقوى؛ لأنه وقع من النبي صلى الله عليه وسلم في حجة الوداع، ومعلوم أن حجة الوداع توفي النبي صلى الله عليه وسلم بعدها بفترة وجيزة، ولذلك الذي يقوى أن حديث الأمر بإعادة الصلاة لم يدخله النسخ، ويقوي هذا حديث أبي ذر : (كيف بك إذا كان عليك أمراء يؤخرون الصلاة إلى شرق الموتى؟ قال: فما تأمرني يا رسول الله! قال: صل الصلاة لوقتها، ثم صلها معهم)، والقاعدة في الأصول: (النسخ لا يثبت في الأخبار)، فقال

له: (صلها معهم)، فأعطاه حكما إلى ما بعد وفاته، فدل على أن هذا الحكم غير منسوخ، ولهذه الأوجه يقوى القول بأنها تعاد الصلوات كلها، ويبقى **الإشكال**: كيف نجيب عن حديث: (نهى أن تعاد الصلاة مرتين) ؟ فيجاب عنه بأن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن إعادتها لمن يعتقد أن كلتا الصلاتين فرض، بمعنى: يعيد الصلاة الثانية على أنها فرض أيضا، فيحتسب أجر الأولى فريضة والثانية فريضة، وإنما أمر النبي صلى الله عليه وسلم بالإعادة على أن الثانية نافلة، والقاعدة في الأصول: لا تعارض بين نصين إلا إذا اتحد موردهما، وهنا النصان اختلف موردهما، فالنهي وارد لمن يعتقد الفريضة في الاثنتين، والأمر بالإعادة لمن يعتقد النافلة في الثانية، فلا تعارض بينهما، وهذا جمع بين النصين.." (١)

"الأدلة على تقديم الفقيه للإمامة

أما الدليل على تقديم العالم بالحلال والحرام فحديث أبي مسعود أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (فإن كانوا في القراءة سواء فأعلمهم بالسنة).

والعلم بالسنة يكون على ثلاثة أضرب: الأول: أن يحفظ السنة ويكون من حفاظها، وهذا الذي يسميه العلماء الحافظ والمحدث، وهو الذي يسند إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ويحفظ الأحاديث، ويكون عالما بما قاله عليه الصلاة والسلام.

الثاني: أن يعرف، أو يفهم ويفقه عن النبي صلى الله عليه وسلم في الأحكام التي تتضمنها هذه الأحاديث، ولكن حفظه للأحاديث قليل، وليس عنده حفظ للأحاديث، ولكن إذا جاء النص من الأحاديث يحسن فهمه، ويحسن تخريجه، ويعرف ما تعارض من الأحاديث وكيفية **الجواب** عنها، وكيف الخروج من **إشكالها**، فالأول حافظ للحديث، والثاني فقيه بالحديث.

الثالث: من جمع الله له بين الحسنيين فحفظ الأحاديث مع الفهم، فيكون عنده إلمام بما قال عليه الصلاة والسلام، بحيث يحفظ الأحاديث والآثار، وعنده شغف وتلهف لمعرفة ما ورد من هدي النبي صلى الله عليه وسلم القولي والفعلي والتقريري، ثم كذلك إذا جاءته السنة فإنه يعرف كيف يفهمها، وعلى أي محمل يحملها عليه، فهذه أشرف المراتب، وهي أعلى مراتب السنة، فيكون حافظا لها فقيها بما فيها من المعاني، وكل هذه المراتب مراتب شرف.

وأما المرتبة الأولى -وهي مرتبة الحفظ- فإن النبي صلى الله عليه وسلم قال فيها: (نضر الله امرأ سمع مقالتي فحفظها -وفي رواية: فوعاها- فأداها كما سمعها)، فقوله: (نضر الله) قال بعض العلماء: هو من النضارة، وهي الحسن.

وقال بعض العلماء: يحشر أهل الحديث وهم بيض الوجوه لهذا الحديث الصحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم، أي: نضر الله له وجهه في الآخرة.

وقال بعض العلماء: بل الحديث على إطلاقه، أي: نضر الله وجهه في الدنيا والآخرة.

---

(١) شرح زاد المستقنع - الشنقيطي ٩/٥٦

فمن حفظ حديثا من أحاديث النبي صلى الله عليه وسلم وبلغه فإنه داخل تحت هذا الفضل، فمن شاء فليستكثر، ومن شاء فليستقل، ولذلك قال عليه الصلاة والسلام: (نضر الله) وأطلق، وقال بعض العلماء: لأهل الحديث نور في وجوههم بحفظهم لسنة النبي صلى الله عليه وسلم.

وأما فقه الأحاديث فهذا هو المقصود في النصوص، كما قال الله تعالى: ﴿كتاب أنزلناه إليك مبارك ليدبروا آياته ﴾ [ص:٢٩]، ولم يجعله للحفظ وحده، وإنما قال: ﴿ ليدبروا آياته ﴾ [ص:٢٩].

وقد عتب على بني إسرائيل حين حفظوا ولم يعملوا، فقال تعالى: ﴿ مثل الذين حملوا التوراة ثم لم يحملوها كمثل الحمار يحمل أسفارا ﴾ [الجمعة:٥]، فالمهم مرتبة الفقه والعمل، وإذا جمع الله للعبد الحسنيين فقد حاز تلك الفضيلتين، فلو اجتمع من يحفظ الأحاديث ومن يحفظ القرآن فإننا نقدم من يحفظ القرآن، ثم لو اجتمع من يحفظ السنة أكثر ومن هو أقل منه حفظا للسنة فإننا نقدم من هو أحفظ للسنة.." (١)

"تابع أحكام الإمامة

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين سيدنا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

أما بعد: فيقول المصنف رحمه الله: [ولا تصح خلف فاسق ككافر، ولا امرأة وخنثى للرجال، ولا صبي لبالغ].

ما زال المصنف رحمه الله يبين لنا الأمور التي تؤثر في الإمامة، فبين رحمه الله من لا تصح إمامته، وذكرنا عدم صحة إمامة الكافر بالمسلمين وبينا وجه ذلك، ثم تعرض رحمه الله لإمامة الفاسق، وبينا أن مذهب الحنابلة رحمة الله عليهم وجمهور أهل العلم على أن الصلاة خلف الفاسق صحيحة؛ لثبوت الحديث الصحيح عن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (يصلون لكم، فإن أصابوا فلكم ولهم، وإن أخطأوا فلكم وعليهم)، أي: لكم صلاتكم كاملة وعليهم خطؤهم.

وقال العلماء: إن الفاسق تجزئه في حق نفسه، ولذلك تصح إمامته لغيره.

وبينا أن السلف الصالح رحمة الله عليهم كانوا يصلون خلف الفساق وما كانوا يبطلون الصلاة، كما هو فعل أنس بن مالك و عبد الله بن عمر رضي الله عن الجميع.

ثم بعد ذلك ذكرنا إمامة المرأة للرجال، وقلنا: لا تصح إمامة المرأة للرجال، وأما إمامتها للنساء فللعلماء فيها قولان.

وأما الدليل على أن المرأة لا تؤم الرجال: فقول النبي صلى الله عليه وسلم: (لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة)، فالنساء جبلن على الضعف الذي هو كمال لهن في أمورهن الخاصة، وجعل الله هذا الضعف رفقا بهن وبغيرهن، وفيه خير لهن ولغيرهن، ثم جعل في الرجل ما لم يجعله للمرأة من إمامة الرجال لافتتان الرجال بها وافتتانها بهم، ولذلك يضيع المقصود من الإمامة والصلاة من قصد القربة إلى الله عز وجل، وبناء على ذلك لا تصح إمامة المرأة للرجال، وشذ داود و الطبري رحمة الله عليهما، فقالا بصحة إمامة المرأة للرجال، وذلك لعموم قوله عليه الصلاة والسلام: (يؤم القوم أقرؤهم لكتاب الله).

---

(١) شرح زاد المستقنع - الشنقيطي ٤/٦٠

وهذا القول ضعيف لمعارضته للسنة الصحيحة التي دلت على عدم ولاية المرأة، والإمامة ولاية، والصلاة كذلك من أعظم الأمور، وقد قال صلى الله عليه وسلم: (لن يفلح قوم ولو أمرهم امرأة).

وأما بالنسبة لاحتجاجهم بعموم قوله عليه الصلاة والسلام: (يؤم القوم أقرؤهم لكتاب الله) فمحل نظر؛ لأن لفظ (القوم) يطلق بمعنى الرجال، كما في قوله تعالى: ﴿ لا يسخر قوم من قوم عسى أن يكونوا خيرا منهم ولا نساء من نساء ﴾ [الحجرات:١١]، فقيل: إن القوم يطلق ويراد به الرجال خاصة، بدليل عطف النساء عليه بعد ذلك بقوله تعالى: (ولا نساء من نساء)، فلم تجتزئ الآية بذكر القوم حتى خصصت ذكر النساء، فدل على أن القوم يطلق ويراد به الرجال.

وأيضا قول الشاعر: فما أدري ولست إخال أدري أقوم آل حصن أم نساء؟ فقوله: أقوم آل حصن أم نساء؟ أي: هل هم رجال أم نساء؟ فدل على إطلاق القوم وإرادة الرجال وحدهم، وهذا هو لسان العرب الذي نطق به القرآن، وكذلك نطقت به السنة عن النبي صلى الله عليه وسلم.

وبناء على ذلك لا تؤم المرأة الرجال، ولكن يرد

هل المرأة تؤم النساء؟ في هذه المسألة قولان: فقالت الحنابلة والشافعية رحمة الله عليهم: إن المرأة تؤم النساء.

واحتجوا بحديث أبي داود في سننه وعند أحمد في مسنده: (أن أم ورقة استأذنت رسول الله صلى الله عليه وسلم – وكانت امرأة صالحة– أن تؤم أهل دارها، فأذن لها –عليه الصلاة والسلام– بذلك)، وكان يؤذن لها رجل أعمى كفيف البصر، قال الراوي: فلقد رأيته قد سقط حاجباه فكان يؤذن لها، ثم تؤم أهل دارها، فدل على أنها تؤم النساء مثلها.

وقالت الحنفية والمالكية رحمة الله عليهم: إن المرأة لا تؤم النساء.

وهذا قول ضعيف، وقد احتجوا بقوله عليه الصلاة والسلام: (آخروهن حيث أخرهن الله)، وهو حديث ضعيف.

وقوله عليه الصلاة والسلام: (خير صفوف النساء آخرها وشرها أولها)، فقالوا: إن الإمامة تكون فضلا، ولكن على هذا الوجه تكون بخلافه فتعارض مقصود الشرع من تأخير النساء.

والصحيح جواز إمامة المرأة للنساء، وبناء على ذلك فلا حرج أن تصلي المرأة بمثلها من النساء.

ثم قال رحمه الله: [ولا صبي لبالغ].

أي: لا تصح إمامة الصبي للبالغ.

والصبي لا يخلو من حالتين: الحالة الأولى: أن يكون غير مميز، وهو الصبي الطائش الذي لا يضبط أمور الصلاة ولا يعيها ولا يعقلها، فهذا لا يؤم البالغين بالإجماع.

والحالة الثانية: أن يكون الصبي يميز، والمميز للعلماء فيه ضابطان: فمنهم من يضبطه بالسن فيقول: هو الذي بلغ سبع سنين، وهو المميز، فمن كان دون سبع سنين فليس بمميز.

واحتجوا بحديث النبي صلى الله عليه وسلم: (مروا أولادكم بالصلاة لسبع)، فدل هذا الحديث على أن سن السبع هو سن التمييز، وأن الصبي يؤمر بالصلاة لسبع، وما دون سبع لا يؤمر لها، فدلنا على أن السبع فاصل بين التمييز وعدمه.

وهناك قول ثان ضبط الصبي المميز بضابط الحال، فقالوا: الصبي المميز هو الذي يفهم الخطاب ويحسن **الجواب**.

أي: إذا كلمته فهم ما تريد، وإذا أجابك أحسن الجواب على الوجه الذي تطلب والفرق بين القولين: أن الصبي قد يكون قوي الذكاء فيحسن الجواب والخطاب وعمره خمس سنوات، أو ست سنوات؛ فحينئذ -على القول الأول- ليس بمميز، وعلى القول الثاني هو مميز، والصحيح اعتبار السن.

فقوله: [ولا صبي لبالغ] أي: ولا تصح إمامة الصبي، والصبي من هو دون البلوغ، ومحل الخلاف في المميز، واختلف العلماء لو أن صبيا كان حافظا لكتاب الله عز وجل، وأم البالغين فهل تصح إمامته أو لا تصح؟ وجمهور العلماء على أن الصبي لا يؤم البالغين، وأنه لا يؤم البالغين إلا البالغ.

وبهذا القول قال فقهاء الحنفية والمالكية والحنابلة رحمة الله على الجميع.

القول الثاني: إن الصبي إذا كان أحفظ القوم فإنه يؤم البالغين ولا حرج في ذلك، وبهذا القول قال الإمام الشافعي ، وهو كذلك قول لطائفة من أصحاب الإمام أحمد رحمة الله على الجميع.

والذين قالوا: لا يؤم الصبي البالغين احتجوا بأن النبي صلى الله عليه وسلم خاطب البالغين فقال في الحديث الثابت في الصحيح: (يؤم القوم أقرؤهم لكتاب الله) يخاطب البالغين، فدل على أنه لا يؤم البالغين إلا واحد منهم.

وقالوا أيضا: إن الصبي كالمجنون؛ لأن الصبي لم يبلغ الحلم ولم يكتمل عقله، والنبي صلى الله عليه وسلم يقول: (رفع القلم عن ثلاثة) ثم قال: (وعن الصبي حتى يحتلم)، فأخبر أنه لا يبلغ الحلم والعقل، وهذا معروف ومجمع عليه، فالصبي لا عقل عنده بمعنى الكمال، وبناء على ذلك قالوا: إنه كالمجنون وهذا ضرب من القياس والنظر.

الوجه الثالث: قالوا: إن الصبي إذا أم البالغين فإنه متنفل؛ لأن الصلاة ليست بواجبة عليه، والذين يصلون وراءه من البالغين مفترضون، ولا يؤم المتنفل المفترض.

فهذه هي أوجه من قال بعدم صحة إمامة الصبي للبالغين.

أما الذين قالوا بصحة إمامة الصبي للبالغين فاحتجوا بحديث عمرو بن سلمة -وهو ثابت في الصحيح- أنه قال: كانت العرب تلوم بإسلامها فتح مكة ومعنى هذه العبارة: أن العرب كانوا يقولون: اتركوا هذا الرجل وقومه، وكانوا يجلون قريشا ويقدرونها ويعظمون أمرها، وكانوا يقولون: أهل الحرم -أي: أهل مكة- لا يقصدهم ظالم إلا آذاه الله عز وجل، ولا يسلم من نقمة الله عز وجل.

فقالوا: إن كان محمد ظالما فسيكفيكم أمره ظلمه لقريش، وإن كان على حق وغلبهم أسلمنا وأطعنا، فقال عمرو بن سلمة : كانت العرب تلوم بإسلامها فتح مكة.

أي: تنتظر ما الذي سيجري بين محمد وأهل مكة، فلما فتحت مكة ظهر أن النبي صلى الله عليه وسلم دينه دين حق؛ لأنه لو لم يكن على حق لما فتحت له مكة، كما قال الله تعالى: ﴿ إذا جاء نصر الله والفتح * ورأيت الناس يدخلون في دين الله أفواجا ﴾ [النصر:١-٢]، قال: فقدم أبي وقومي على رسول الله صلى الله عليه وسلم، فعلمهم ما شاء الله أن يعلمهم من أمور الإسلام وشرائعه.

قال: ثم قال عليه الصلاة والسلام: (صلوا صلاة كذا في حين كذا وكذا وليؤمكم أكثركم قرآنا)، والرواية في الصحيح تقول: فرجعوا فنظروا فإذا أنا أكثرهم أخذا للقرآن فقدموني.

قالوا: وهذا الحديث فيه أن عمرو بن سلمة وهو غلام ابن تسع سنوات قد أم هؤلاء البالغين، وكان في عصر التشريع والوحي، فلو كانت إمامة الصبي للبالغين لا تصح لما أجاز النبي صلى الله عليه وسلم لهم ذلك.

ووجه هذا أنهم قالوا: إن عموم قوله: (يؤم القوم أقرؤهم لكتاب الله) يدل على أن الصبي إذا كان حافظا للقرآن فإنه يقدم.

وناقش الجمهور هذا الحديث من وجوه: فكان الإمام أحمد رحمة الله عليه إذا ذكر هذا الحديث -كما نقل عنه الإمام ابن قدامة وغيره- يقول: أي شيء هذا؟ أي شيء هذا؟ دعه فإنه ليس ببين.

والسبب في هذا أن حديث عمرو بن سلمة فيه **إشكال**، ووجهه أنه يقول: (كنت أؤمهم) وكان من التابعين ولم يلق النبي صلى الله عليه وسلم، فكان إذا سجد بدت عورته كما في رواية البخاري ، فقالت امرأة: استروا عنا است قارئكم.

فالإمام أحمد فطن إلى هذا المأخذ؛ إذ إن الإنسان لو صلى مكشوف العورة بالاختيار لبطلت صلاته، فدل على أنهم مجتهدون وهم قريبوا العهد بالجاهلية كما هو ظاهر الرواية في الصحيح، فكان رحمه الله يقول: أي شيء هذا؟ دعوه فإنه ليس ببين.

أي: إذا أخذ على ظاهره من أنهم اجتهدوا؛ لأنه قال: فرجعوا فنظروا.

فقوله: (فنظروا) واضح في الدلال على أنهم اجتهدوا.

كما رد الجمهور على هذا الحديث." (١)

"موقف المأموم من الإمام

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، وعلى آله وصحبه أجمعين.

أما بعد: فيقول المصنف عليه رحمة الله: [فصل: يقف المأمومون خلف الإمام] تقدم في المواضع السابقة بيان جملة من الأحكام المتعلقة بالإمام، وما ينبغي أن يكون عليه من صفات قبل إمامته للناس، وكذلك حال إمامته.

وهنا شرع المصنف في مسألة مهمة من مسائل الإمامة وصلاة الجماعة، وهي التي تعرف بموقف المأموم مع الإمام، وذلك أن الجماعة تتحقق بواحد مع الإمام، ولا تكون الجماعة لواحد منفرد.

وعلى هذا يرد السؤال عن موقف الواحد مع الإمام، وعن موقف الاثنين، وعن موقف الثلاثة وأكثر.

ثم بعد ذلك يرد السؤال عن موقف الرجال وموقف النساء وموقف الصبيان والخناثى، ونحو ذلك من الأحكام المتعلقة بالمواقف.

قال رحمه الله: [يقف المأمومون خلف الإمام].

---

(١) شرح زاد المستقنع - الشنقيطي ٢/٦١

السنة للمأموم أن يقف وراء الإمام، وهذا إذا كان المأمومون أكثر من واحد، والأصل في ذلك قوله عليه الصلاة والسلام في الحديث الصحيح: (إنما جعل الإمام ليؤتم به).

والإمام -كما يقول العلماء رحمهم الله-: مأخوذ من الأمام، وهو الخط الذي يخط في أول الدار؛ فكأنه ينبني عليه غيره، ولذلك يكون متقدما متميزا على غيره بهذا التقدم، ولا يكون مساويا للمأمومين، فهذا في الأصل.

فقوله: (إنما جعل الإمام ليؤتم به)، معناه أن يكون المأموم تبعا للإمام، وهذا يشمل ما يكون في الأفعال وما يكون في الصورة، فصورة المأموم في موقفه، فالأصل إذا كان المأمومون أكثر من واحد أن يكونوا وراء الإمام، أما لو كان المأموم واحدا فسيرد التفصيل في أحكامه، لكن الأصل في المأموم أن يقف وراء الإمام.

وقوله: [يقف المأمومون] عبر فيه بالجمع، وهذا يقتضي أن موقف الجماعة يكون وراء الإمام إذا كانوا اثنين فأكثر، وإذا وقف الاثنان عن جانبه الأيمن صحت صلاتهم؛ لأنه موقف معتبر.

وفي الصحيح من حديث ابن عباس رضي الله عنهما، أنه لما قام عليه الصلاة والسلام بعد هوي من الليل وتوضأ ووقف قال ابن عباس : (فقمت فصنعت مثل ما صنع النبي صلى الله عليه وسلم، ثم جئت فقمت عن يساره فأدارني فجعلني عن يمينه).

فدل على أن ميمنة الإمام موقف، لكن إذا كان المأمومون أكثر من واحد فإنهم يقفون وراء الإمام، فلو وقف الاثنان عن يمينه فقد وقفا في موقف معتد به شرعا فيصح ائتمامهم.

قال رحمه الله تعالى: [ويصح معه عن يمينه] هذا يقع في الأحوال التي قد توجد فيها حاجة، أو توجد فيها ضرورة، كما لو كان المكان لا يتسع أن يتأخر المأمومون عن الإمام، فإذا كان المكان لا يتسع أن يتأخر المأمومون عن الإمام فإنهم يقفون ويصلون عن يمينه، ثلاثة كانوا أو أكثر، ولو كان صفا طويلا فلا حرج، كأن يكون هناك ممر وليس هناك متسع أن يكون الإمام متقدما، فحينئذ يقفون عن يمينه.

وقال بعض العلماء: إنهم لو جعلوا الإمام أمامهم ثم تأخروا قليلا عنه، وجعلوا فسحة بينهم وبينه فإنه لا حرج، واغتفروا هذا الفاصل اليسير، لكن شدد فيه بعض العلماء؛ لأنه بمثابة قطع الصف.

فالحاصل أنهم لو كانوا محتاجين ووقفوا عن يمينه فلا حرج، وهكذا إذا كانت ثم مشقة، بأن قطع الإنسان الصفوف وجاء ووقف عن يمين الإمام فلا حرج.

قال رحمه الله تعالى: [أو عن جانبيه].

يعني عن جانبي الإمام، فإنه لا حرج في أن يقف المأمومان أحدهما عن يمينه والثاني عن يساره، وهذا ثابت في حديث أن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه صلى بـ علقمة و الأسود صاحبيه، فأقام أحدهما عن يمينه والثاني عن يساره، ورفع ذلك إلى النبي صلى الله عليه وسلم.

وإن كان هذا الحديث فيه **إشكال** في رفعه إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، لكنه إن صح موقوفا فـ ابن مسعود ناهيك به علما وفقها، وهذا مذهب الحنفية رحمة الله عليهم، فيرون أن الاثنين يقف أحدهما عن يمينه والثاني عن يساره.

وخالفهم الجمهور رحمة الله عليهم فقالوا -وهو الصحيح-: إن الاثنين يقفان وراء الإمام؛ لحديث جابر و جبار فإنه لما قام جابر عن يمينه صلى الله عليه وسلم وجاء جبار دفع صلوات الله وسلامه عليه بصدورهما وراءه، كما في الحديث الصحيح، فدل على أن الاثنين يقفان وراء الإمام، ولا يقفان بحذاء الإمام عن يمينه وعن يساره.

وأما حديث ابن مسعود فالذي يظهر -والعلم عند الله، كما هو **جواب** طائفة من المحققين- أنه كان في أول الإسلام، وهي الصلاة المكية، ثم نسخت بالتشريع المدني.

والسبب في ذلك أن ابن مسعود لما صلى بـ علقمة و الأسود رحمة الله عليهما ركع فطبق بين يديه، والتطبيق: هو أنه حينما يركع يجعل كفه اليمنى مع كفه اليسرى مجموعتين غير متداخلتين -أي: بدون تشبيك-، ويجعلهما بين الفخذين.

وكانت الصلاة بهذه الصفة كالتعظيم لله سبحانه وتعالى، ثم نسخت بوضع الكفين على الركبتين وإلقامهما، كما في الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم، وقد تقدم معنا في صفة الركوع.

فكانت سنة مكية أنه إذا صلى الإمام يجعل أحد المأمومين عن يمينه والثاني عن يساره، ثم نسخ هذا بحديث جابر و جبار ، وكما يقول العلماء: إنه يستفاد من رواية الراوي ما يدل على النسخ، فلما كان ابن مسعود من أحفظ الناس للتشريع المكي، وهو من أسبق الصحابة رضوان الله عليهم وأعرفهم بالفقه المكي، وحديث جابر و جبار إنما كان بالمدينة قالوا: هذا يشير إلى أنه كان منسوخا، بدليل أن جبارا لما جاء وقف عن اليسار، فدل على أنه كان معهودا في أول الأمر أن يقف أحدهم عن يمينه والثاني عن يساره، وهذا هو أعدل الأوجه وأقواها في **الجواب** عن هذه السنة الواردة، والتي حفظها عبد الله بن مسعود رضي الله عنه وأرضاه.

فالخلاصة أن الاثنين فأكثر يقفون وراء الإمام، والأصل في ذلك حديث أنس (إنما جعل الإمام ليؤتم به)، فلو أنه وقف الإمام بينهم لم يكن ائتماما بالصورة، ولذلك قالوا: يتقدم ويتأخران.

قال رحمه الله تعالى: [لا قدامه].

أي: لا يجوز للمأموم أن يتقدم على الإمام، وذلك لنص الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم: (إنما جعل الإمام ليؤتم به)، فلو تقدم عليه لم يأتم به، وإنما صار المأموم كأنه إمام لإمامه، وهذا خلاف المقصود شرعا.

ثم إن تقدم المأموم على الإمام فيه مفاسد، ومن أعظمها أنه تختلف عليه أفعال الإمام، ولربما يحصل منه اختلاج في صلاته، والسبب في ذلك واضح، فلو صلى وراء الإمام رباعية وسها الإمام ولم يجلس للتشهد الأول فقام ووقف، فإن المأموم سيجلس للتشهد؛ لأن ظنه أن الإمام جلس للتشهد، فلا يشعر إلا والإمام راكع، وحينئذ تختلف صلاة المأموم مع إمامه.

قال رحمه الله تعالى: [ولا عن يساره فقط].

الدليل على أن اليسار ليس بموقف حديث ابن عباس رضي الله عنهما، فإن ابن عباس لما بات عند خالته ميمونة رضي الله عنه وعنها قال: (فلما كان هويا من الليل قام رسول الله صلى الله عليه وسلم فأتى إلى شن فتوضأ، ثم قمت فصنعت مثلما صنع فقمت عن يساره فأدارني عن يمينه).

ووجه الدلالة أن النبي صلى الله عليه وسلم حرك ابن عباس ، وحصل هذا الفعل لمصلحة الصلاة، فدل على أن يسار الإمام ليس بموقف، وأنه إذا وقف المأموم في يسار الإمام وجب أن يحوله إلى يمينه.." (١)

"صلاة المنفرد خلف الصف وما يتعلق بها

قال رحمه الله تعالى: [ومن لم يقف معه إلا كافر أو امرأة أو من علم حدثه أحدهما أو صبي في فرض ففذ].

هذا نوع من التسلسل في الأفكار، ومن عادة الفقهاء رحمة الله عليهم أنهم يذكرون لك الأصل، وبعد تقريرهم للأصل يبينون ما استثني من الأصل، أي يبين الأصل الذي دلت عليه النصوص، ثم بعد ذلك يرد السؤال في الأحوال الطارئة.

فنحن لو قلنا: إن المنفرد لا تصح صلاته خلف الصف، فهذا يأتي على صور، فإن كان المنفرد جاء وصلى وحيدا وراء الصف فلا إشكال في أن هذا انفراد حقيقي.

وهناك نوع ثان وهو الانفراد الحكمي، وصورة ذلك: أن يصلي معه صبي، أو يصلي معه كافر، أو يصلي معه محدث يعلم بحدثه، فهؤلاء وإن كانت صورة حالهم أنهم مؤتمون، ولكنهم في الحقيقة وجودهم وعدمهم على حد سواء، فإن الكافر لا تصح صلاته، والصبي لا تعتبر مصافته على هذا القول الذي درج عليه المصنف رحمه الله، والمحدث كذلك صلاته غير صحيحة لقوله صلى الله عليه وسلم: (لا يقبل الله صلاة أحدكم إذا أحدث حتى يتوضأ).

فمعنى ذلك أن المحدث الذي يصلي بجانبه لا صلاة له، وإذا كان لا صلاة له فإنه حينئذ لا تعتبر مصافته، فوجوده وعدمه على حد سواء.

وأما الكافر فإنه لا إشكال أن الكافر وجوده وعدمه على حد سواء، والمحدث لا إشكال أن وجوده وعدمه على حد سواء، وبقي عندنا اثنان: أحدهما الصبي، والثاني المرأة.

فلو فرضنا أنك جئت والإمام في ركعة من الركعات، فجئت وكبرت وبجوارك صبي ليس هناك غيره، وأنت وإياه دون الصفوف، فهل تعتد بهذه الركعة وتصح صلاتك، وتعتبر في حكم من دخل الصف، أم أن وقوف الصبي بجوارك وجوده وعدمه على حد سواء فأنت منفرد، ولو كنت في الظاهر مع غيرك؟

A هذه المسألة فيها قولان للعلماء: فالجمهور على أن الصبي يعتبر من صلى بجواره غير فذ وصلاته صحيحة.

وذهب بعض الحنابلة رحمة الله عليهم -ونص البعض أنه هو مذهب الإمام أحمد - إلى أنه لا يعتد بالصبي، وأنه يلزمه أن يعيد صلاته إذا لم يأت بالغ يعتد بموقفه.

والصحيح مذهب الجمهور أن وقوف الصبي معك معتد به؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (مروا أولادكم بالصلاة لسبع)، فدل على صحة الصلاة واعتبارها منهم، وأمر بضربهم عليها لعشر.

والدليل الثاني: أن النبي صلى الله عليه وسلم لما وقف ابن عباس عن يساره أداره عن يمينه، فدل على أنه معتد بموقفه، إذ لو لم يكن لموقفه اعتداد لما كان لإدارته من فائدة؛ لأنه يستوي أن يقف هنا أو هنا إذا كان لا يعتد به.

---

(١) شرح زاد المستقنع - الشنقيطي ٣/٦٢

فدل على أن الصبي يعتبر وقوفه مع الإنسان رافعا لوصف الفردية، كذلك أيضا مما يؤكده حديث أنس في الصحيحين: (وصففت أنا واليتيم وراءه، والعجوز من ورائنا) فقوله: (وصففت أنا واليتيم وراءه) يدل على أن الصبي يعتبر رافعا لوصف الانفراد.

إذ لو لم يكن رافعا لقدم النبي صلى الله عليه وسلم أنسا يصلي بجواره، فلو قال قائل: إن أنسا ربما كان صبيا، أو صغير السن، **فجوابه**: ولو قلنا بذلك! ألا تراه عليه الصلاة والسلام أخرهما، فدل على أنهما اثنان، وإذا كانا اثنين فمعنى ذلك أنه معتد بوقوف اليتيم مع أنس ، فبوقوف أنس مع اليتيم صارا بمثابة الصف، وعلى هذا فمن وقف بجوار صبي صحت صلاته، ولا يعتبر منفردا على الصحيح.

وأما المرأة ففيها خلاف أيضا: فمن العلماء من قال: إن المرأة إذا وقفت بجوار الرجل وهو فذ فصلاته صحيحة، ويرتفع عنه الوصف المؤثر الموجب لبطلان صلاة الفذ؛ لأنه ليس بفذ.

وهذا مذهب المالكية والشافعية وطائفة من أصحاب الإمام أحمد رحمة الله على الجميع.

والقول الثاني يقول: إن وقوف الرجل بجوار المرأة لا يعتبر رافعا لوصف الفذ، بل هو فذ وشدد الحنفية وقالوا: لو وقف الرجل بجوار امرأة، أو صف الرجل بجوار النساء ولو كان معه رجال من الطرف ونساء من الطرف، ولو امرأة واحدة بالغة بطلت صلاة الرجال الذين صفوا والنساء.

وقد ذكرنا هذه المسألة من قبل، وبينا أن الصحيح أن الرجال إذا حاذوا النساء لا تبطل صلاة الرجال؛ لأنه ليس ثم دليل على أن المرأة إذا وقفت بجوار الرجل تبطل صلاته، لكن المسألة التي معنا هي أنه لو وقفت المرأة مع الرجل فإنه فذ على الصحيح، وهو المذهب، والسبب في ذلك واضح، و هو أن الشرع أمر المرأة في هذه الحالة أن تتأخر، فإن تقدمت وصافت الرجل فإن هذا التقدم منهي عنه شرعا، والمنهي عنه شرعا لا يعتد به ولا يحتسب، فصار وجوده وعدمه على حد سواء.." (١)

"حكم الركوع فذا قبل الدخول في الصف

قال رحمه الله تعالى: [وإن ركع فذا ثم دخل في الصف، أو وقف معه آخر قبل سجود الإمام صحت].

هذه مسألة اعترض بها الجمهور على القائلين بأن صلاة الفذ لا تصح، فالإمام أحمد رحمة الله عليه يقول: من صلى فذا أو منفردا دون الصف بطلت صلاته إلا المرأة.

فاعترض عليه بحديث أبي بكرة ، وحاصل حديث أبي بكرة أنه (دخل والنبي صلى الله عليه وسلم راكع، فخاف أن يرفع النبي صلى الله عليه وسلم فكبر دون الصف، ثم دب ودخل في الصف، فلما سلم عليه الصلاة والسلام قال: من فعل كذا وكذا؟ قال أبو بكرة : أنا.

قال: زادك الله حرصا ولا تعد)، فروي في لفظ الحديث: (لا تعد)، (ولا تعد)، (ولا تعد).

وأقوى الروايات: (ولا تعد) قيل معناها: لا تعد إلى التأخر عن الصلاة حتى لا تضطر إلى مثل هذا الفعل.

---

(١) شرح زاد المستقنع - الشنقيطي ٧/٦٢

وهذا عند من يرى صحة هذا الفعل وبقاء التشريع به.

وقيل: ولا تعد إلى مثل هذا الفعل مرة ثانية.

وقيل: لا تعد إلى الإسراع؛ لأنه كأنه أسرع بعد ركوعه فصار فيه تشويش؛ لأن المساجد كانت في الرمال، ومشي الناس بسرعة يزعج المصلين.

ولذلك قالوا: هذا هو المقصود من قوله (ولا تعد)، وأما (ولا تعد)، و(ولا تعد)فلا إشكال فيهما.

فعلى هذا اعترض الجمهور، فقالوا: أنتم تقولون: إن المنفرد إذا صلى خلف الصف بطلت صلاته، وهذا أبو بكرة قد كبر تكبيرة الإحرام وركع ودب إلى الصف، فانعقد ركنه دون الصف! فلو كانت صلاة الفذ لا تصح لبطلت صلاته، ولأمره عليه الصلاة والسلام بإعادتها.

والجواب عن ذلك ما قاله الإمام أحمد حيث قال: أبقي حديث (لا صلاة لمنفرد خلف الصف) على عمومه، وأستثني من فعل فعل أبي بكرة وهذا هو الفقه، وهو الجمع بين النصوص على حسب دلالتها، فأعمل رحمة الله عليه عموم قوله: (لا صلاة لمنفرد خلف الصف)، واستثنى حالة أبي بكرة ، وقال: لا إشكال فيمن فعل فعل أبي بكرة ، فإني أصحح صلاته، بمعنى أنه يكبر ثم يدب إلى الصف.

قال: وفي حكمه ما لو ركع وجاء رجل معه وركع قبل أن يرفع الإمام فإنه تصح صلاته وتجزيه.

وهذا القول لا شك أن السنة تدل عليه، خاصة أنه مسلك أصولي صحيح، فأنت إذا تأملت حديث (لا صلاة لمنفرد خلف الصف) وجدت أن هذا العموم دخله التخصيص، والدليل على ذلك أنه استثني منه المرأة فيما ذكرناه من حديث أنس ، فإذا استثنيت المرأة فمعنى ذلك أنه عام مخصص، فلا مانع أن تخصص منه الأحوال في جنس ما قيل بالعموم فيه، أعني الرجال.." (١)

"الجمع بين عدم الإذن للأعمى بالتخلف عن الجماعة والإذن بالتخلف لعذر المطر ونحوه

كيف نجمع بين مشروعية التخلف عن صلاة الجماعة لعذر خوف الضرر الشديد حال المطر والوحل والريح الشديدة، وعدم إذن النبي صلى الله عليه وسلم للأعمى الكبير في السن بالتخلف عن صلاة الجماعة بعد أن سمع النداء؟

A باسم الله، والحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، وعلى آله وصحبه ومن والاه، أما بعد: فإن العلماء رحمهم الله أخذوا من حديث ابن عمر الثابت في الصحيح أن المؤذن إذا بلغ حي على الصلاة حي على الفلاح قال: الصلاة في الرحال.

فأخذوا من إذن الشرع بالصلاة في الرحال وسقوط الجماعة مع وجود المطر دليلا على أنه إذا وجدت المشقة بالريح الشديدة في الليلة المظلمة فإنه يترخص بترك الجماعة، وهذا معنى صحيح.

وأما حديث الأعمى الذي قال له النبي صلى الله عليه وسلم: (أتسمع النداء؟) قال: نعم.

---

(١) شرح زاد المستقنع - الشنقيطي ١٠/٦٢

قال: (فأجب)، وفي رواية أخرى: (ما أجد لك رخصة) فقد قال العلماء فيه: سماعه يدل على قربه، ولذلك أمره بشهود الجماعة لمكان القرب.

ثم إنه إذا حضر ليست هناك ريح شديدة، فإن الريح الشديدة تعيق الإنسان وتدفعه عن المضي إلى المسجد وإلى شهود الجماعة، بخلاف العذر الذي هو مطلق، كقول الأعمى رضي الله عنه (تكون الظلمة والسيل والمطر)، فإنه لا يدل على سقوط الجماعة بعد وجوبها.

ولبعض العلماء رحمة الله عليهم من المتأخرين **جواب** آخر لو صح لكان أقوى، حيث قالوا: الذي يظهر أن حديث الأعمى متقدم، وذلك لأن النبي صلى الله عليه وسلم أسقط الصلاة بعذر المطر فقال: الصلاة في الرحال.

لأن الأعمى قال: (إنه تكون الظلمة والسيل والمطر، وليس لي قائد يقدوني)، فكانت عزيمة في أول الأمر، ثم جاء التخفيف، فيكون من نسخ الأثقل بما هو أخف.

وهذا القول لو صح فثبت أن التخفيف بالمطر ونحوه متأخر، وثبت ما يدل على التأخر فلا شك أنه يزيل **الإشكال**.

والله تعالى أعلم.." (١)

"الشرط الأول: الوقت

قال رحمه الله تعالى: [أحدها الوقت].

قال تعالى: ﴿ إن الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا ﴾ [النساء:١٠٣]، ولما كانت صلاة الجمعة صلاة دخلت في هذا العموم، فلا تصح صلاة الجمعة قبل وقتها، وكذلك ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه صلاها في ميقات معين.

ووقت الجمعة فيه خلاف بين العلماء رحمة الله عليهم، يبحث في أوله وآخره، فأول الجمعة للعلماء فيه قولان: قال بعض العلماء: أول وقت صلاة الجمعة هو أول وقت صلاة الظهر، وذلك بزوال الشمس.

وهذا مذهب جمهور العلماء رحمة الله عليهم، ومنهم الإمام أبو حنيفة ، و مالك ، و الشافعي ، و أحمد في رواية عنه.

والدليل على ذلك حديث أنس في الصحيح أنه قال: (كان النبي صلى الله عليه وسلم يصلي الجمعة حين تزول الشمس) ، وهذا ثابت وصحيح، وكذلك حديث سلمة بن الأكوع رضي الله عنه وأرضاه: (أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى بالناس وخطب حين زالت الشمس) .

فهذه الأدلة تدل على أن الجمعة يبتدئ وقتها بزوال الشمس؛ لأنه فعل النبي صلى الله عليه وسلم، وقد قال: (صلوا كما رأيتموني أصلي) ، ولأن الجمعة قائمة مقام الظهر ووقتها في وقت الظهر، فيكون ابتداء وقتها بزوال الشمس.

وذهب الإمام أحمد –في رواية– وطائفة من أصحابه وبعض أهل الحديث إلى أن وقت الجمعة يبتدئ في وقت صلاة العيدين، وذلك بعد ارتفاع الشمس قيد رمح، فمن ارتفاع الشمس قيد رمح تجوز صلاة الجمعة.

---

(١) شرح زاد المستقنع – الشنقيطي ٧/٦٥

واحتجوا بحديث ابن سيدان أنه شهد الصلاة مع أبي بكر وإن النهار لم ينتصف، وشهدها مع عمر والنهار قد انتصف، وشهدها مع عثمان وذلك بعد زوال النهار.

قالوا: هذا يدل على أن أبا بكر رضي الله عنه أوقعها قبل الزوال، فدل على أن وقتها يبتدئ قبل الزوال، وليس هو وقت الظهر.

وهذا الأثر عن ابن سيدان فيه **إشكال**، وذلك للكلام في سنده بالطعن بالجهالة، وقال الإمام البخاري : إنه لا يتابع عليه.

كما أنه معارض من وجوه: أولا: ما في مصنف ابن أبي شيبة عن سلمة رضي الله عنه وأرضاه: أنه شهد الجمعة مع أبي بكر فصلاها حين زالت الشمس.

وهذا يعارض ما ورد عنه، مع أنه أقوى ثبوتا.

ثانيا: ما في الموطأ عن عمر رضي الله عنه في طنفسة عقيل بن أبي طالب التي كانت توضع عند الحجرات، وكانت تفيء عليها الشمس.

وهذا يدل على أنه ما صلى عمر رضي الله عنه إلا بعد بداية الزوال.

ثالثا: أن نفس هذا الأثر فيه نظر، وذلك أنه من الصعوبة بمكان أن تعرف اللحظة التي عندها تزول الشمس، وهذا أمر معروف، ولا يمكن إدراكه إلا بحسابات دقيقة جدا، وذلك العصر عصر أبي بكر و عمر و عثمان ، ولم تكن هناك الموازين والآلات الحاسبة الدقيقة، فالأمور نسبية تقريبية، فقوله: (فصلاها حين زالت الشمس) أي: ابتداء صلاته وخطبته كان عند الزوال، أي أنه كان يعجل بحيث يجلس على المنبر ويسلم على الناس كأن الشمس لم تتحرك ويتيقن زوالها، ثم جاء عمر -ومعروف احتياط عمر رضي الله عنه- فكان عند الزوال يجعلها بتأخر قليل عن أبي بكر ، وكان عثمان رضي الله عنه يجعلها بعد الزوال تحريا أكثر، ولذلك أحدث النداء الثاني رضي الله عنه وأرضاه، وعلى هذا يكون الأثر محتملا.

ثم لو أنه سلم به فإنه ليس بقوي صحيح؛ لأنه معارض بأثر عن الصحابة أنفسهم أبي بكر و عمر ، ثم هو معارض بما هو مرفوع إلى النبي صلى الله عليه وسلم.

ويبقى **الإشكال** في حديث جابر : (أنهم كانوا مع النبي صلى الله عليه وسلم فصلى وخطب حين زالت الشمس).

وجوابه: أن الصلاة والخطبة ابتدأت عند زوال الشمس على الأصل الذي قررناه، ومراد جابر أن ابتداء الصلاة كان على وصف الإنسان بكونه مصليا بابتداء الخروج، ولذلك وصف النبي صلى الله عليه وسلم من خرج إلى الصلاة بكونه مصليا، فكأنه يقول: ابتداء الصلاة كان عند الزوال.

لا أنه عليه الصلاة والسلام صلى وخطب حين زالت الشمس، فليست دلالة حديث جابر رضي الله عنه دلالة صريحة، والقاعدة في الأصول: إذا تعارض الصريح وغير الصريح قدم الصريح على غير الصريح.

فإن حديث أنس : (أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يصلي الجمعة حين تميل الشمس) يدل على أن صلاته عليه الصلاة والسلام وقعت عند ابتداء ميل الشمس، بمعنى أنه خطب النبي صلى الله عليه وسلم، وابتداء صلاة الجمعة عند الزوال، ثم إن الأصل يؤكد هذا، خاصة أن الجمعة في حكم صلاة الظهر، ولذلك من فاتته الجمعة صلاها ظهرا بالإجماع، وعلى هذا فإنه يقوى القول الذي يقول: إن الجمعة لا تصلى إلا بعد زوال الشمس.

قوله: [وآخره آخر وقت صلاة الظهر].

أي: آخر الجمعة آخر وقت صلاة الظهر، وذلك حين يصير ظل كل شيء مثله، فمن انتهى من صلاته قبل أن يصير ظل كل شيء مثله فإن صلاة جمعته مجزئة.

ولكن اختلف العلماء لو أنه خطب وطول في خطبته، وأحرم بالصلاة بعد أن صار ظل كل شيء مثله، أو خطب وابتدأ الصلاة قبل أن يصير ظل كل شيء مثله، وفي أثناء الصلاة صار ظل كل شيء مثله، فخرج عليه الوقت أثناء الصلاة، فمنهم من يقول: العبرة بخطبته.

ومنهم من يقول: العبرة بتكبيرة الإحرام.

ومنهم من يقول: العبرة بالركعة الأولى.

وهو أقواها، وذلك أن النبي صلى الله عليه وسلم وصف من أدرك الركعة بكونه مدركا للصلاة، فقال عليه الصلاة والسلام في الحديث الصحيح: (من أدرك ركعة قبل أن تطلع الشمس فقد أدرك الصبح، ومن أدرك ركعة قبل أن تغرب الشمس فقد أدرك العصر)، فأقوى الأقوال أن العبرة لركوعه في الركعة الأولى، فإن كبر لركوعه في الركعة الأولى قبل أن يصير ظل كل شيء مثله أجزأه، أما لو كبر للركوع في الركعة الأولى بعد أن صار ظل كل شيء مثله يتمها أربع ركعات، فيتمها ظهرا ولا يتمها جمعة.

قال رحمه الله تعالى: [فإن خرج وقتها قبل التحريمة صلوها ظهرا وإلا فجمعة].

هذا –على ما ذكرناه– أحد أقوال العلماء، وهو أن العبرة بالتحريمة، والصحيح أن العبرة بالركعة الأولى على ظاهر النص، ولذلك يعتد بإدراك وقته بهذه الركعة، كما لو أدرك الإمام في الركعة الأولى فإنه يعتبر مدركا لصلاة الجمعة ويتم ركعة معها، وهذا يدل على أن العبرة بإدراك الركعة وليست العبرة بإدراك تكبيرة الإحرام.." (١)

"تخطي رقاب الناس

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، وعلى آله وصحبه أجمعين.

أما بعد: فيقول المصنف عليه رحمة الله: [ولا يتخطى رقاب الناس إلا أن يكون إماما أو إلى فرجة].

أي: إذا دخل يوم الجمعة لا يتخطى رقاب الناس.

---

(١) شرح زاد المستقنع – الشنقيطي ٣/٧٠

وقوله: (إلا إذا كان إماما)؛ لأن الإمام لا يستطيع أن يبلغ المنبر إلا عن طريق التخطي، وخاصة أن الإمام لا يدخل إلا وقت الصلاة؛ لأنه هدي رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقد كان عليه الصلاة والسلام يدخل إلى السلالم مباشرة، ولم يكن يصلي تحية المسجد، ولذلك مذهب المحققين من العلماء، أن السنة للإمام أن يدخل مباشرة إلى المنبر، وألا يصلي تحية المسجد، لكن لو كان هناك وقت وأراد أن يصلي تحية المسجد وأن يجلس فلا حرج، لكن لو دخل في وقت الصلاة فالسنة له أن يدخل إلى المنبر مباشرة، وأن يبتدئ بالسلام على الناس، وهذا هو هدي رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهو أصح أقوال العلماء رحمة الله عليهم، ويعتبر مستثنى من العموم بالأمر بتحية المسجد.

بعض العلماء يجيب في هذه المسألة **بجواب** لطيف، فيقول: إن جلوسه عليه الصلاة والسلام كان في آخر الزوال.

أي: جلس في وقت منهي عنه، وهذا يقوي مذهب من يقول: إنه من دخل في وقت منهي عنه يجلس ولا يصلي.

وتوضيح ذلك أن حديث ابن سيدان حمله العلماء على أنه عند الزوال، بمعنى أن جلوس النبي صلى الله عليه وسلم كان في وقت منهي عنه.

ضبط الزوال ضبطا دقيقا يحتاج إلى شيء من الموازين الدقيقة جدا، ولذلك حدده الصحابة بالتقريب، فقال جابر : حين تزول الشمس، وكان حديث أنس كذلك: (حين يصلي ويخطب) أي: حين تزول الشمس، وهذا –كما يقول العلماء– يرخص فيه، لكن على هذا الوجه الأخير أنه (كان دخوله أثناء انتصاف الشمس في كبد السماء).

فمن دخل أثناء انتصاف الشمس في كبد السماء، وكان يرى هذا القول لا يصلي ويجلس.

ومن دخل قبل أو بعد فإنه يتسنن إعمالا للأصل الذي يأمر بتحية المسجد.

وقوله: (ولا يتخطى رقاب الناس) لأن فيه وعيدا عن النبي صلى الله عليه وسلم، وعده بعض العلماء أنه من كبائر الذنوب؛ لما فيه من أذية المصلين والتشويش عليهم، ولذلك لا يجوز للمسلم أن يؤذي المصلين، ويستثنى الإمام، أو من له فرجة، بمعنى أنه لو خرج لقضاء حاجة –كإنسان أصابه الحصر فخرج للوضوء ثم رجع إلى مجلسه– فهو أحق به، كما في الصحيح: (إذا قام الرجل من مجلسه ثم عاد إليه فهو أحق به) ، فهذا نص، فكونه يخرج لقضاء حاجته ثم يعود فهو أحق بمجلسه، فلما أذن له الشرع بهذا المجلس جاز له أن يتخطى؛ لأن الإذن بالشيء إذن بلازمه، فلما كان من لازمه أن يتخطى فلا حرج عليه أن يتخطى، ولا إثم عليه في ذلك.

وقالوا: لو رأى فرجة في الصف الأول، أو في الصف الثاني فإنه يمضي إليها ويتخطى؛ لأن من وراء هذه الفرجة من الصفوف مقصر في سد هذه الفرجة، فيجوز له أن يتخطى وهذا محل **إشكال.**

والذي يظهر أن من الأولى والأحرى أن يحتاط الإنسان وأن لا يتخطى، حتى ولو رأى فرجة؛ لأن المعنى الذي من أجله منع موجود في التخطي للفرجة، وتقصير غيره لا يوجب الاعتداء عليه بالتخطي.

واختلف العلماء في كون النهي عن التخطي مخصوصا بيوم الجمعة، أو يشمل.

فقالوا: لو كان هناك حلقة ذكر وجاء إنسان يتخطى؟ يشرع منعه؛ لأن المعنى موجود، فلو جاء إنسان في حلقة كبيرة ورأى الناس مجتمعين، وجعل يتخطى رقابهم حتى يصل إلى المقدمة، فهذا فيه ظلم لهم؛ لأنه تأخر، والمتأخر يجلس

حيث انتهى به المجلس -كما ثبت في الحديث الصحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم- أما كونه يتخطى رقاب الناس ويؤذيهم ويشوش عليهم فإنه يذهب الخشوع، فربما سمعت الإمام وهو يقرأ القرآن، أو يذكر الموعظة فتأثرت بالموعظة والقرآن، ثم تفاجأ بمن يأتيك فجأة فيضع رجله على عاتقك، أو يضع رجله بجوار كتفك، فإن هذا يزعج، والنفس البشرية ضعيفة، فإن الناس إذا تخطيت رقابهم انشغلوا عن الخطيب وتأثروا بذلك، وقال العلماء: المعنى موجود حال الخطبة وغير الخطبة، ولكنه حال الخطبة أشد.

ولذلك قال عليه الصلاة والسلام للرجل لما جاء متأخرا وتخطى وهو يخطب : (اجلس فقد آنيت وآذيت)، ومعنى: (آنيت) جئت متأخرا، وليس هذا وقتك التي تبحث فيه عن الصفوف الأول، (وآذيت) أي: بتخطيك لرقاب الناس.

فالصحيح أن يوم الجمعة وغيره على حد سواء، وأن التشويش على المصلين بتخطي رقابهم وأذيتهم لا يجوز.

واستثنى العلماء لو أنه أراد أن يمر واستأذن وأذنوا له، أو رأى فرجة بينهم قليلة يستطيع أن يمر منها؛ فقالوا: لا حرج، فهذا ليس من التخطي؛ لأن التخطي المراد به المجاوزة حيث لا توجد الفرجة، أما لو وجددت الفرجة وانخرط فيها، أو سلك فيها فلا حرج.." (١)

"أقسام القربات في إهداء الثواب

فالقربات تنقسم إلى ثلاثة أقسام -قسمين يقبلان للانقسام إلى ثلاثة-: النوع الأول: القربة البدنية المحضة.

النوع الثاني: القربة المالية المحضة.

والنوع الثالث: القربة الجامعة بين البدن والمال.

فأما القربة البدنية المحضة: فكالصلوات وكقراءة القرآن وكالصيام.

وأما القربة المالية المحضة: فالصدقات، كأن يتصدق ذو مال على فقير أو معسر أو نحو ذلك، أو يذبح شاة ينويها صدقة على أمواته، أو يضحي أضحية ينويها عن والده أو والدته، فهذه قربة مالية محضة.

والقربة الجامعة بين البدن والمال: الحج والعمرة؛ فإن الذي يحج يجمع في حجه بين عبادة البدن وعبادة المال: أما عبادة البدن: فبفعل المناسك والشعائر.

وأما عبادة المال: فإنفاقه للوصول إلى هذه المناسك وبلوغ هذه المشاعر.

فأما ما كان من القرب البدنية المحضة فإن الجماهير على أنه لا يشرع فعل قربة بدنية للميت إلا ما استثنى الشرع، فلا يجوز أن يصلي الحي عن الميت، ولا الحي عن الحي، ولا أحد عن أحد؛ لأنها قربة بدنية لا تصح إلا من المكلف نفسه، وعلى هذا فلو صلى عن والديه ما صلى فإنها لا تصح أن تكون قربة للغير.

وذهب إسحاق بن راهويه رحمه الله إلى القول بجواز أن يصلي الحي عن الميت، وينوي هذه الصلاة عن الميت سواء كانت فريضة أو نافلة، واحتج بدليل دقيق وهو: مسألة الحج عن الميت، فإنه لما أنكر عليه: كيف تقول بجواز الصلاة عن الميت مع أنها قربة بدنية يكاد الإجماع يكون على منعها؟ قال: أرأيتم لو حج حي عن ميت أيجوز ذلك؟ قالوا: نعم.

---

(١) شرح زاد المستقنع - الشنقيطي ٣/٧٢

قال: أرأيتم لو طاف أيصلي؟ قالوا: نعم.

قال: أليست الصلاة عبادة بدنية؟ قالوا: بلى.

فكأنه يرى أن ركعتي الطواف لما أذن بها الشرع عن الميت، دل على مشروعية الصلاة عنه؛ لأنه سيصلي عنه ركعتي الطواف، وركعتي الطواف من العبادات البدنية.

والجواب عن هذا الدليل: بأن إجازة العبادة البدنية -أعني: ركعتي الطواف- جاء تبعا ولم يأت أصلا، وفرق بين العبادة المقصودة وبين العبادة التبعية التي تقع تبعا للشيء، ولهذا نظائر في الشرع، ولذلك يقولون: يجوز في التابع ما لا يجوز في الأصل، ألا ترى النبي صلى الله عليه وسلم قال: (من با ع نخلة قد أبرت فثمرتها للبائع إلا أن يشترطها المبتاع)، فجعلها للمبتاع بالشرط، مع أنها بعد التأبير لم يبد صلاحها، وقد ثبت في الصحيحين من حديث ابن عمر وحديث أنس أن النبي صلى الله عليه وسلم: (نهى عن بيع الثمر قبل بدو صلاحه) ، قالوا: ففي حديث ابن عمر : (من با ع نخلة قد أبرت ...) وقعت الثمرة تبعا للأصول، فجاز الشيء تبعا ولم يجز أصلا، فالصلاة أصلا لا تصح، لكنها تبعا تصح، هذا مع وجود الخلاف فيما إذا صلى ركعتي الطواف، هل يقصدها على الميت أو يقصدها عن نفسه أصالة ويكون ثوابها للميت.

فهذا حاصل ما ذكر؛ والصحيح أن العبادة البدنية لا تصح عن الميت، إلا ما استثناه الشرع من صيام النذر، قالت: (يا رسول الله! إن أمي ماتت وعليها صوم نذر، أفأصوم عنها؟ قال: أرأيت لو كان على أمك دين أكنت قاضية عنها؟ قالت: نعم.

قال: فدين الله أحق أن يقضى) فأجاز لها عليه الصلاة والسلام أن تفعل العبادة البدنية المحضة من الصيام عن أمها، وجعل ذلك بمثابة قضاء الدين، فدل على مشروعية فعل هذه العبادة البدنية عن الميت إذا مات ولم يفعلها.

وهل تلتحق بذلك الكفارات كصيام الكفارات وصيام رمضان أو لا يلتحق؟ وجهان للعلماء: منهم من خصه بما ورد به النص.

ومنهم من قال: النص على النذر معلل بعلة نصية، وهي قوله: (أرأيت لو كان على أمك دين) وهذه العلة النصية يستوي فيها سائر الواجبات، وهو الصحيح؛ أعني أن سائر الصيام الواجب يشرع لك أن تصومه عن الميت.

هذا بالنسبة لما استثناه الشرع: استثنى ركعتي الطواف تبعا من العبادات البدنية، واستثنى صيام الفريضة في النذر ورمضان والكفارات ونحو ذلك، وأما صيام النافلة عن الميت فلا؛ لأن الأصل الحظر في العبادة البدنية.

وأما بالنسبة للعبادة المالية المحضة: فالنص عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بمشروعية ذلك كما في الصحيح من حديث سعد ، قال: (يا رسول الله! إن أمي افتلتت نفسها وما أراها لو بقيت إلا أوصت)، والشيء الذي ينفلت زمامه من الإنسان لا يتداركه، بمعنى: أن الموت نزل بها قبل أن تدرك نفسها فتتصدق، وهذا أشبه بموت الفجأة، فموت الفجأة لا يستطيع الإنسان أن يتدارك فيه، قال: أفأتصدق عنها؟ فأذن له صلوات الله وسلامه عليه أن يتصدق عنها، فتصدق بحائطه المخراف، وكان من أفضل بساتينه رضي الله عنه وأرضاه؛ وذلك لأنه من البر؛ ولعظيم حق الأم، فدل على مشروعية الصدقة عن الميت.

وفي الحديث الصحيح عنه عليه الصلاة والسلام: (أنه ضحى بكبشين أملحين أقرنين، وقال في أحدهما: اللهم هذا عن محمد وآل محمد، وقال في الثاني: عمن لم يضح من أمة محمد) ومعلوم أن الذين لم يضحوا من أمة محمد فيهم أموات، منهم من مات قبل أن يضحي صلوات الله وسلامه عليه، كأصحابه الذين ماتوا من قبل، فوقعت هذه الأضحية عن الميت.

فدل هذا الحديث كما نص العلماء والمحققون على مشروعية التضحية عن الميت، ولا حرج أن يضحي الإنسان عن والده ووالدته، وأن يتقرب إلى الله عز وجل في ذلك اليوم المفضل بالأضحية، فيريق الدم قربة إلى الله عز وجل وصدقة عن أمواته بالتشريك والإفراد؛ بالتشريك كأن تقول: هذه عن والدي وعن والد والدي إلى المنتهى مثلا؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم شرك بين أموات عديدين، فقال: (عمن لم يضح من أمة محمد) صلى الله عليه وسلم.

وبالإفراد كأن يقول: هذه عن أبي، أو هذه عن أمي؛ فإنه إفراد.

فإن أوصى الميت فلا إشكال وتكون واجبة، وأما إذا لم يوص فإنه إذا أحب الإنسان أن يتنفل بالصدقة عنه فلا حرج، وقد جاء عنه عليه الصلاة والسلام أنه اشتكى إليه صحابي أن أمه ماتت، وأنه يريد أن يتصدق فقال: (نعم، وعليك بالماء) ففضل له الصدقة بالماء، كسقي الظمآن، لما في ري الظمآن من الأجر، كما في الحديث الصحيح: (أن امرأة زانية من بغايا بني إسرائيل مرت على كلب يأكل الثرى، فنزلت فملأت موقها وسقته، فشكر الله لها) أي: أن الله عظم منها هذه الحسنة والرفق بهذا الحيوان الضعيف؛ فشكر الله لها هذا الفعل فغفر لها زناها وذنوبها.

وفي رواية: (فشكر الله لها) ، يعني: الكلب سأل الله أن يشكرها؛ لأنه لا يستطيع أن يوفي لها حسنة أنقذته من الموت؛ فغفر الله لها ذنوبها، قالوا: فمن أفضل الأعمال سقي الظمآن، ففي ذلك إزالة لريه، فإطفاء حر الأكباد من شدة الظمأ والعطش، بحفر الآبار في البوادي والقرى والأماكن النائية التي يشق على أهلها جلب الماء إليهم؛ من أفضل القربات والطاعات، بل إن بعض العلماء قد يفضل هذا الأمر على بناء المسجد إذا كان إنقاذا للأنفس، ويقولون: إن بهذا الأمر بقاء الصدقة والبر؛ لأنهم إذا شربوا تقووا على طاعة الله عز وجل، لأن البلاء بالعطش أعظم، فكان الرفق بعمل ما يدفعه أعظم في الأجر عند الله، فيفضلون مثل هذه القربات، فيقولون: لو تصدق عن الميت بماء، كحفر بئر وتسبيله فهو أعظم في المثوبة.

ولو برد الماء فيما يوجد في عصرنا هذا من البرادات ونحوها ففيه تفصيل: إن كان قد اشتراه وبرده، فهو مأجور على الاثنين: على الماء بعينه، وعلى تبريده وإطفاء ما في الأكباد من حر الظمأ بهذا الماء البارد.

وأما إذا كان الماء من غيره، وهو قائم على تبريده، فيكون له أجر التبريد، وعين الماء المتصدق به لصاحبه الأصلي إن رضي بذلك.

هذا بالنسبة للصدقة بالأموال، ويشمل ذلك الذبح، وإطعام الجائع، وغير ذلك من القربات المالية المحضة، وكذلك التصدق بالمال، فلو أخذ عشرة أو مائة فنوى في قلبه أنها صدقة عن أبيه، فهذا من البر الذي يبقى بعد الموت؛ ولذلك شرعه النبي صلى الله عليه وسلم وأجازه حينما سأله الصحابي.

ومن هذا ما ورد النص فيه كالبساتين، فالتصدق بثمار البساتين يعتبر من القرب المالية المحضة؛ لأن البلح والرطب والتمر يعتبر مالا، ومن هنا يقولون: لا حرج أن يتصدق بالأموال سواء كانت عينية أو كانت أطعمة أو كانت أسقية.

وهكذا الكساء، فلو أنه جلب كساء لبرد أو حر فجعله ليتيم أو أرملة أو نحو ذلك، ونواه صدقة عن ميته، فهذا من القربات، حتى ولو زاد عن حاجة الإنسان، كأن تكون عند الإنسان ثياب فاضلة يتصدق بها عن أمواته؛ فإنها من الحسنات، وهي من البر، كأن ينويها عن أبيه أو عن أمه؛ لأن النص ورد بإجازة هذا النوع من الصدقات.." (١)

"وجوب الكفارة لأجل الجماع هل وجبت على المرأة في حديث الأعرابي

في حديث الأعرابي لم يذكر النبي صلى الله عليه وسلم حكمه على امرأة الأعرابي من حيث مطالبتها بالقضاء أو الكفارة، فكيف نوفق بين هذا وبين القاعدة: (لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة)، وضحوا هذا **الإشكال** أثابكم الله؟

A هذه المسألة في الحقيقة للعلماء فيها كلام طويل -وهي مسألة المجامع في نهار رمضان- ولذلك لما تكلم العلماء على مسألة التعليل ومسالك التعليل كان هذا الحديث من أنسب الأحاديث لبيان صور التعليل، ولذلك تجد الأئمة رحمة الله عليهم وكتب الأصول تعتني بشرح هذا الحديث من جهة أصولية والتعليل به.

هناك مسلكان للأصوليين فيه: مسلك اعتباره لطيف وجميل؛ لأنه يدفع كثيرا من **الإشكالات**، يقولون: الرجل جاء يسأل أول ما يسأل عن نفسه، فوقع السؤال أول ما وقع عن نفسه، فأفتاه النبي صلى الله عليه وسلم وقرر له وبين له، فتبين أن الرجل ما عنده شيء لنفسه، فسقطت عنه الكفارة، فسكت عن زوجه لأن الحكم واحد؛ لأنه إذا كان هو سقطت عنه الكفارة فمن باب أولى تسقط عن الزوجة التي يعولها.

وهذا المسلك لا يعطي أي مدخل للاحتجاج في المسألة، فتبقى المرأة داخلة تحت حكم الأصل من كونها مطالبة بالكفارة كالرجل، يقولون: إن الرجل سأل أول ما سأل عن نفسه، والنبي صلى الله عليه وسلم إنما يجيب السائل عما سأل عنه، ولا يتكلف في الإجابة عن شيء لم يسأل عنه، فأجاب وما زال مع الرجل يوجب عليه الكفارة وينتقل معه خصلة خصلة، حتى إذا انتهى من ذكر مراتبها منها إذا بالرجل ليس عنده شيء، وإذا بالكفارة ساقطة عنه بالحال، فإذا سقطت عنه بالحال من باب أولى أن تسقط عن زوجته وأهله ومن يعول، فقالوا: لذلك سكت عنه النبي صلى الله عليه وسلم وعن أن يتكلف مرة ثانية، خاصة وأن الرجل قال له: (والله ما بين لابتيها أهل بيت) فلما قال: (أهل بيت) شمله وشمل زوجه.

وهذا **الجواب** من أدق الأجوبة، والذي يقفل جميع الاعتراضات، ومن هنا يقول جمهور العلماء: تبقى المسائل مسكوت عنها، كون الزوجة طاوعت أو لم تطاوع تبقى مسائل اجتهادية، وهذا من دقة الشرع، وهو أنه في بعض الأحيان ينص على شيء ويترك ما عداه لاجتهاد العلماء، حكمة من الله سبحانه وتعالى؛ يرفع بها درجاتهم، ويجعلها خلافا بينهم؛ يبين بها فضل العالم على غيره، فتبقى المسائل المسكوت عنها في النص وتترك لاجتهاد العلماء يبينون حكمها، فمنهم من

---

(١) شرح زاد المستقنع - الشنقيطي ١٢/٨٦

يلحقها بالأصل، وينظر أقوى شبه لها فيلحقها به؛ لأن الشرع ينبه بالشيء على مثله، وهذا الاجتهاد مستند إلى أصول الشرع.

ومنهم من يقول: هي عفو، كما هو مسلك الظاهرية رحمة الله عليهم، وهذا المسلك يقول: هي عفو، فكل شيء لم يرد النص به عفو، والمرأة لا يجب عليها عندهم شيء، حتى ولو طاوعت زوجها ورضيت واختارت، يقول: لا يجب عليها شيء؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم ما أوجب على المرأة في هذا الحديث شيء.

فإن قلت لهم: سكت.

يقولون: السكوت عفو.

والواقع: أن ما سكت عنه الشرع هو عفو من الله من جهة النص على حكم معين؛ لكن يبقى الفقيه مطالب بالاجتهاد؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (إذا اجتهد الحاكم) فمعنى ذلك أن هناك مسائل تحتاج إلى نظر وبحث وتحتاج إلى بيان حكمها.

فإذا بإعطاء الشيء حكم نظيره فقد اجتهد بالشرع، (وفقه) يعني: فهم من الشرع، وهذا معنى قوله عليه الصلاة والسلام: (من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين) يعني: يفهمه مقصود الشرع فيبني الحكم عليه، فأنت إذا نظرت إلى أن مقصود الشرع تحريم هذا الشيء فحينئذ تقول: لا يجوز.

وإذا فهمت أن مقصود الشرع جوازه والتوسعة على الناس تقول: يجوز، وكل ذلك مبني على فهمك لأصول الشرع.

وفي هذه المسألة كون النبي صلى الله عليه وسلم لم يسأل الرجل هل طاوعته المرأة أو لم تطاوعه، وهل هي مكرهة أو غير مكرهة، معذورة أو غير معذورة .

لا يقال: تأخير البيان عن وقت الحاجة، وأنسب شيء ما يذكره علماء الأصول بقولهم: (ترك الاستفصال في مقام الاحتمال ينزل منزلة العموم في المقال) أي: أن النبي صلى الله عليه وسلم ما استفصل من الرجل، وما قال له: هل امرأتك طاوعت أو لم تطاوع؟ هل امرأتك مكرهة أو غير مكرهة، راضية أو غير راضية؟ بل ترك الاستفصال في مقام الاحتمال.

أي: في مقام يحتمل فيه أن تكون المرأة معذورة، ويحتمل أن تكون غير معذورة، فكونه لم يستفصل ينزل منزلة العموم.

يعني: لا تجب كفارة إلا على الرجل، أما المرأة فلا تجب عليها سواء طاوعت أو لم تطاوع هذا معنى القاعدة.

ولكن مثلما ذكرنا: أن ترك الاستفصال في مقام الاحتمال ليس هذا موضعه، إنما موضعه في مقام السؤال حينما يسأل السائل عن الشيء بذاته، كأن يسأل الرجل النبي صلى الله عليه وسلم عن حكم امرأته فيقول: عليها الكفارة.

ولا يستفصل طاوعت أو لم تطاوع، فتقول: ترك الاستفصال هنا مؤثر ودليل وحجة؛ لكن كونه لم يرد سؤال عن المرأة وسكت النبي صلى الله عليه وسلم عنه؛ فهذا مما يسع الاجتهاد فيه.

فلا يعقل؛ لأن المرأة قد تغري الزوج على الجماع، وقد يقع منها الجماع ابتداء بزوجها، وذكر هذا بعض العلماء رحمة الله عليهم، وإن كان الغالب أن الرجل تكون منه بواعث الجماع، لكن كونها هي التي تبعثه وتدفعه، يقولون: هذا يدل على أن المرأة تأخذ حكم الرجل إن طاوعت ورضيت وأغرت وقصدت وأرادت ذلك.

فإذا كانت المرأة هي التي تريد الجماع، وحصل منها ذلك وطاوعت زوجها مختارة راضية؛ فالمرأة والرجل سواء، وتجب عليها الكفارة؛ لأن المعنى الذي عاقب الشرع به الرجل موجود في المرأة كما هو موجود في الرجل.

هذا من ناحية فقهية ومن ناحية الأصول والضوابط والاجتهادات صحيح؛ لأن العلة الموجودة في الرجل موجودة في المرأة، فتجب عليها الكفارة كما تجب على الرجل؛ لكن إذا استكرهها وغالبها فحينئذ يكون كأنه أوقعها في هذا المحظور، فتجب عليه الكفارة؛ لأنه متسبب في ذلك كما هو الحال في الضمانات في الحقوق، ولما كان الشرع ينزل حقوق الله عز وجل قياسا على حقوق الآدميين بدليل الحديث الصحيح (فدين الله أحق أن يقضى) وجعل الحقوق مقضية تنزيلا لشغل الذمم بها، كذلك هنا حق الله يضمن، فكما أن المرأة سقط عنها المؤاخذة بالكفارة لكونها مكرهة، فحينئذ من الذي أكرهها؟ ومن الذي قسرها؟ ومن الذي أوقعها؟ هو الرجل.

فهناك محل تتعلق به الكفارة ويسع أن تتعلق به الكفارة الثانية، بخلاف ما إذا أكرهت المرأة فإنا لا نجد إلزاما؛ لأن الإخلال غير موجود، وعلى هذا فهناك صورتان: الصورة الأولى: أن تكون المرأة مكرهة ومغلوبة، فبالنسبة للرجل ما عندنا **إشكال**، لكن بالنسبة للمرأة المحل -الذي هو المرأة المكلفة- غير قابل لإيجاب الكفارة؛ لأنها لم تتوفر فيه شروط الإخلال؛ لكن إذا كانت مكرهة فمعنى ذلك أن هناك إخلالا من الرجل من ناحيتين: من ناحية نفسه، ومن ناحية إيقاعه للغير في الإفطار.

وهذا الإفطار وقع بشهوة الجماع، فكما أن الجماع في حقه يوجب الكفارة، كذلك بالنسبة للمرأة.

على هذا القول الذي يرى أن المكرهة يجب على زوجها أن يكفر، حينئذ يقولون: تجب عليه الكفارات المتعددة في اليوم الواحد؛ ولذلك يلغز بعض العلماء ويقول: على المذهب الذي يرى أن من جامع أكثر من مرة في يوم واحد ليس عليه إلا كفارة واحدة، فقد تجب عليه الكفارة متعددة في أي صورة؟ تقول: إذا قلنا: إن المرأة المكرهة -التي أكرهها زوجها- تجب عليه الكفارة، فحينئذ إذا جامع الجماع الأول وجبت عليه الكفارة لنفسه وكفارة لزوجه التي جامعها، فصارت كفارتان، فإن جامع الزوجة الثانية -وليس الزوجة الأولى- فقد حصل فطر وجماع ثان، فتجب عليه الكفارة الثانية، فإن جامع زوجته الثالثة وجبت عليه الكفارة الرابعة، وإن جامع زوجته الرابعة وجبت عليه الكفارة الخامسة.

فهذه خمس كفارات تجب بجماع يوم واحد على رجل واحد، هذه المسألة يلغز فيها بعض العلماء، لكن محله أن ترى أن المرأة التي أكرهت على الجماع من قبل الرجل كأن يهددها أو يغلبها بقوة أو تكون نائمة ثم لا تشعر به إلا وقد أصابها، قالوا: هذه يجب عليه أن يكفر عن نفسه وعنها؛ لأنه وقع الإخلال بالصوم من وجهين: من جهته ومن جهة زوجه، فتتكرر عليه الكفارة من هذا الوجه.

وبناء على ذلك: فإن حديث المجامع في نهار رمضان يعتبر من المسكوت عنه؛ لأن السؤال لم يرد عن المرأة أصلا، ولا يعتبر هذا من باب تأخير البيان عن وقت الحاجة.

والله أعلم.." (١)

---

(١) شرح زاد المستقنع – الشنقيطي ١٨/١٠٥

"أنواع المحرمات على التأقيت وحكم كل نوع منها

هناك نوع من المحرمات حرم الشرع نكاحهن على التأقيت: أخت الزوجة: حرام على الإنسان أن ينكحها مؤقتا، فلا نقول: إنها من المحارم، وهذا يغلط فيه البعض، بل بلغني عن بعض طلاب العلم أنه يجلس مع أخت زوجته، ويقول: إن الله عز وجل عدها في المحرمات، فهي كالأم وكالبنت، وهذا خطأ؛ لأن التحريم في حقها مؤقت، وإنما تثبت المحرمية في التحريم المؤبد.

كذلك أيضا: من التحريم المؤقت: الخامسة من النسوة: فمن كان عنده أربع من النسوة لا يحل له أن ينكح الخامسة، فليست الخامسة حلالا له، بل يحرم عليه نكاحها؛ لكن تحريما مؤقتا.

وكذلك: المحصنات من النساء: كما ذكر الله في القرآن، من المحرمات؛ لكنهن لسن من المحارم، فلينتبه إلى قولنا: من المحرمات، ومن المحارم، فالمحارم شيء، والمحرمات شيء آخر؛ لأن المحرمات أعم من المحارم؛ لكن وصف هؤلاء النسوة بكونهن محارم لوجود التحريم من جهة التأبيد.

بقي **إشكال**؛ هناك نوع من النسوة يحرمن على التأبيد ولسن من المحارم، ويلغز بعض العلماء في هذا ويقول: امرأة محرمة إلى الأبد ليست بمحرم؟ **فجوابه**: زوجة الملاعن، فإن الزوج إذا لاعن زوجته -والعياذ بالله- فرق بينهما فراقا أبديا، ولا تحل له إلى الأبد، وهذا التحريم يسمونه: تحريما مؤبدا؛ لكنه لا يقتضي المحرمية وليست بمحرم له، وإنما هي أجنبية تبين منه بمجرد انتهاء المرأة من قولها -في اللعنة الخامسة والعياذ بالله-: أن غضب الله عليها إن كان صادقا فيما ذكر، فإذا قالت هذه الكلمة فحينئذ يفرق بينهما فراقا أبديا، ولذلك قال صلى الله عليه وسلم لـ عويمر العجلاني بعد أن فرغت المرأة من اللعان وقالت الموجبة الخامسة-: (حسابكما على الله، الله أعلم أن أحدكما كاذب، فقال عويمر : كذبت عليها يا رسول الله إن أمسكتها، فطلقها ثلاثا، فقال: إنها لا تحل لك) يعني: إلى الأبد، فهذا يدل على أن التحريم إلى الأبد؛ لكن ليست بمحرم.

وعلى هذا اختص التحريم بالمحرمات من جهة النسب، والمحرمات من جهة الرضاعة، والمحرمات من جهة المصاهرة، إلا أن التحريم من جهة الرضاع يشترط فيه ما يشترط في الرضاع المؤثر، وإن شاء الله سيأتي بيان حدود الرضعات المؤثرة، وضابط ذلك في كتاب النكاح.

هؤلاء النسوة وما يقابلهن من جهة الذكور، يعتبر محارم للرجال وهم محارم لهن، على التفصيل الذي ذكرناه.

فلا يحل للمرأة أن تسافر إلى الحج ولا إلى العمرة إلا مع محرم، ومن باب أولى السفر إلى غير الحج والعمرة، مع أن الحج والعمرة واجبتان.

قد يقول قائل: سفر الحج والعمرة واجب عليها، وإن لم تجد محرما فإنها تخاطب بالخروج إبراء للذمة، فما الدليل على أنه لا يجوز لها الخروج إلا مع المحرم؟

A أولا: قوله عليه الصلاة والسلام: (لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تسافر مسيرة يوم وليلة إلا ومعها ذو محرم)
وجه الدلالة: أن الحديث عام لم يفرق بين سفر وآخر، فشمل السفر الواجب وغير الواجب.

ثانيا: (أن النبي صلى الله عليه وسلم قال له الصحابي: يا رسول الله! إني اكتتبت في غزوة كذا وكذا، وإن امرأتي انطلقت حاجة، فقال عليه الصلاة والسلام: انطلق فحج مع امرأتك) ، فدل على أنه لا يجوز للمرأة أن تسافر وليس معها ذو محرم منها، ولو كان السفر واجبا على المرأة.." (١)

"معنى قوله عليه الصلاة والسلام (خذوا عني مناسككم)

كيف نفرق بين المسنونات والواجبات في حجة النبي صلى الله عليه وسلم، علما بأن الكل مندرج تحت قوله عليه السلام: (خذوا عني مناسككم)، وضحوا ذلك أثابكم الله؟

A المنسك يكون بالأفعال التي فعلها عليه الصلاة والسلام، هذا في الأصل، ولذلك سميت: المناسك يقال: عرفة ومنى والصفا والمروة، هذه من مناسك الحج، تطلق المناسك على الأماكن، قال تعالى: ﴿ لكل أمة جعلنا منسكا هم ناسكوه ﴾ [الحج:٦٧]، وتطلق على الأفعال ومنها: الذبح، كقوله تعالى: ﴿ قل إن صلاتي ونسكي ﴾ [الأنعام:١٦٢] .

وقوله عليه الصلاة والسلام: (خذوا عني مناسككم) وقع هذا على سبيل العموم، فهو يشمل الأقوال والأفعال من حيث الأصل، لكن المعتبر عند الجمهور رحمة الله عليهم، فيما ذكروه من الأركان والواجبات، إنما هو في الأفعال وهي الغالبة، فقد وقع منه عليه الصلاة والسلام بيان لما أجمل القرآن في قوله: ﴿ ولله على الناس حج البيت ﴾ [آل عمران:٩٧] من جهة الأفعال، وأما بالنسبة للأقوال: فتأتي أدلة تخصص أو تدل على أن هذا القول سنة وليس بواجب ولا لازم، أما كيفية التفريق فهذا يرجع إلى ضوابط قررها العلماء في علم الأصول، سنذكرها إن شاء الله في باب أركان الحج وواجباته، ما هو الركن؟ وما هو الواجب؟ وما هو السنة؟ ونبين لماذا صرفنا هذا الفعل من كونه لازما إلى كونه مسنونا، ودليل الصرف؟ وهذا إن شاء الله سيأتي بيانه في موضعه.

والله تعالى أعلم.

وأظن السائل فيما يظهر لي والله أعلم أن مراده أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (خذوا عني مناسككم)، هذا أمر يدل على أن جميع ما فعله في الأصل واجب ولازم، فلماذا نقول: إن فعله هذا في الحج سنة، مع أنه عليه الصلاة والسلام قال: (خذوا عني مناسككم)؟! والواقع أن العلماء رحمة الله عليهم بينوا هذا، وأظن أن هذا هو **الإشكال** عنده فيما يظهر، وهو **إشكال** وارد من هذا الوجه، يعني: حينما تنظر إلى قوله عليه الصلاة والسلام: (خذوا عني مناسككم) هذا أمر يدل على أن جميع ما فعله وما وقع منه عليه الصلاة والسلام يعتبر واجبا، لكن العلماء رحمة الله عليهم قالوا: إن النبي صلى الله عليه وسلم قصد بالمنسك: أداء الشعيرة؛ والسبب في ذلك: أن الحنيفية بدلها المشركون من أهل مكة وغيرهم في الجاهلية، فزادوا ونقصوا وحرفوا وأحدثوا وابتدعوا، فجاء فعله عليه الصلاة والسلام لبيان أصول الدين في العبادة ذاتها، وبيان ما أمر الله عز وجل ببيانه من توحيده سبحانه، وحدود وضوابط العبادة التي هي الحج، فقوله عليه الصلاة والسلام: (خذوا عني مناسككم) المراد به بيان الهدي، بغض النظر عن كونه في الأصل واجبا أو غير واجب، لكن العلماء يستأنسون

---

(١) شرح زاد المستقنع - الشنقيطي ٧/١١٣

بقوله: (خذوا عني مناسككم) على الوجوب؛ لأن الحديث يقول: (خذوا عني) ولم يقل: افعلوا فعلي، وفرق بين: (خذوا عني)، وبين قوله: افعلوا ما فعلت؛ لأن خذوا عني المراد به التعلم، والتعلم يشمل ما هو واجب وما ليس بواجب، فوقع بيانا للحنيفية وليس المراد به تعين الفعل منه عليه الصلاة والسلام، وأظن الأمر واضحا؛ لأن اللفظ: (خذوا عني مناسككم) يدل على التعلم والتلقي، ولذلك قال: (فإني لا أدري لعلي لا ألقاكم بعد عامي هذا) ، فكأن المراد به جهة التعلم للشعائر، وهذا أعم من أن يكون دليلا على الأركان، أو دليلا على الواجب، أو دليلا على اللزوم، يشكل على هذا لو قلنا: إن المراد به التعليم، كيف يحتج العلماء به على سننه وهديه في الحج؟ نقول: نعم؛ لأنه لما ذكر هذا الشيء بقوله: (خذوا عني مناسككم) تنبيها على مشروعية هذا الفعل وإقراره للحنيفية وما فيه من الهدي، وليس المراد به مسألة الإلزام وكونه ركنا أو كونه واجبا، بل هو أعم من ذلك، وعلى هذا الذي يظهر أنه لا **إشكال** في الحديث.

وخلاصة **الجواب** أن يقال: إن لفظ الحديث في قوله عليه الصلاة والسلام: (خذوا عني مناسككم) لا يساعد على تعين أو وجوب أو لزوم كل ما كان في حجة الوداع، بل إن الإجماع منعقد على أنه ليس كل ما وقع في حجة الوداع واجبا، إذا لو قلت بذلك للزم كل من حج أن تكون أفعاله وأقواله كاملة مثلما ورد عن النبي صلى الله عليه وسلم، بحيث لو وقف على الصفا ولم يدع بطل وقوفه؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم دعا على الصفا، وحتى لو وقف ودعا ولم يدع مثل دعائه الوارد المتقيد لم يصح أيضا؛ لأنك ترى أنه لازم كالركن وكالواجب، ولا يقول أحد بهذا، وحينئذ يكون قد حمل الحديث في المعنى ما لا يحتمل وفوق ما يدل عليه، ولا شك أن المراد به الأخذ بمعنى التلقي عنه عليه الصلاة والسلام، وقد علل هذا بقوله: (فإني لا أدري لعلي لا ألقاكم بعد عامي هذا) أي: تعلموا هديي وسنتي، التي هي أعم من كون هذا الشي واجبا أو ليس بواجب، وليس المراد به الإلزام والدلالة على الركنية والوجوب كما لا يخفى.." (١)

"ملكية النماء المنفصل وتعارضه مع حديث المصراة

أشكل علي أن للمشتري النماء المنفصل، لتعارضه مع حديث (.

ردها وصاعا من تمر) أثابكم الله؟

A باسم الله، الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله وصحبه ومن والاه، أما بعد: فحديث أبي هريرة في الصحيح: (لا تصروا الإبل والغنم، فمن ابتاعها بعد فإنه بخير النظرين بعد أن يحلبها، إن شاء أمسكها، وإن سخطها ردها وصاعا من تمر) .

فالإشكال الذي ذكره هو **إشكال** في محله من حيث الظاهر، ونحن قلنا في الخيار: إذا قال له البائع: بعتك هذه السيارة بعشرة آلاف ريال، فقال المشتري: قبلت، ثم اشترط الخيار يومين، فقال البائع: وأنا كذلك أشترطه يومين، فتم البيع بالإيجاب والقبول في المجلس، وبقي معلقا بالخيار، وقد أثبتنا أن ملكية المبيع تكون للمشتري.

---

(١) شرح زاد المستقنع - الشنقيطي ٢٠/١٢٣

فإذا: الاستحقاق للمشتري ثابت، والصفقة تمت، والشيء الذي بيع ليس فيه غبن ولا غش ولا تدليس، بل هو تام، وشروط الصحة موجودة، فالبيع من حيث إنه تام الأركان تام الشروط لا **إشكال** فيه، لكن إذا اشترى شاة مصراة، فالعقد إنما وقع على شاة من صفاتها أنها حلوب، فإذا به يجد أنها غير حلوب، فكأن العقد ورد على غير مورده، ولذلك فكأن البيع لم يقع ولم يتم إذا اختار الفسخ، ولذلك قال: (وإن سخطها ردها وصاعا من تمر) وهذا وجه **للجواب.**

إذا: يكون الفرق بين الأمرين، أن البيع في خيار الشرط والمجلس قد تم، وهو مستوف لشروطه، وكأن في المسألة مهلة ونظرة فقط، فكان النماء للمشتري.

لكن في المبيع الناقص وقع البيع على مبيع كامل، فإذا به قد وقع على مبيع ناقص، وكأنه ليس بمحل للعقد، فلا وجه لأن نقول: إن البيع قد تم؛ لأنه لو تم لألزم به، ولكنه وقع على مبيع كامل والحقيقة أنه على مبيع ناقص.

والوجه الثاني: أن فيقال: إن صاع التمر في حديث المصراة ليس من باب الضمان من كل وجه، أي: ليس على قاعدة الضمان، والدليل أن الطعام ليس هو بمثلي ولا قيمي، والقاعدة في الضمانات أن تكون أولا بالمثل إذا وجد، فإذا لم يوجد المثل ينتقل إلى القيمة، والتمر في لقاء الحليب ليس بمثلي ولا بقيمي.

لو أن رجلا أتلف سيارة لك، وأخطأ في هذا الإفساد والإتلاف، فإنه من ناحية شرعية يضمن، فنذهب إلى باب الضمان وننظر إلى قواعد الضمان: وقواعد الضمان تستلزم أن يعطيك سيارة مثل سيارتك التي أتلفها، وهذا يسمى الضمان بالمثل، فإذا جاءك بسيارة مثل سيارتك لزمك أخذها؛ لكن لو أنه بحث ولم يجد سيارة مثل سيارتك فإنه حينئذ ينتقل إلى القيمة، فنقدر السيارة بقيمتها يوم الإتلاف لا يوم الرد، فلو أنه أتلفها قبل خمس سنوات وقيمتها مائة ألف، ولما جاء يردها بعد خمس سنوات وهي تباع بألف نقول: تضمنها بقيمة مائة ألف: (على اليد ما أخذت حتى تؤديه) فالضمان الذي يلزم به هو عند الأخذ والإتلاف؛ لأنه لما أتلف استقر الحق في ذمته، وبناء على هذا يكون الضمان بالقيمة.

فعندنا ضمان مثلي وضمان قيمي، فالنبي صلى الله عليه وسلم قال: (ردها) أي: يرد الشاة (وصاعا من تمر) فالصاع ليس بمثل للحليب؛ لأن مادة الحليب من المشروبات، ومادة الصاع من الجامدات التي تؤكل، فهذا شراب وهذا أكل جامد، أو هذا مائع وهذا جامد، فليس بمثلي.

حتى ولو كان شرابا، بأن رد خلا مثلا، فليس الخل من جنس الحليب الذي يشرب، فهو ليس بمثلي ألبتة.

وليس بقيمي؛ لأن الصاع من التمر، ليس بنقود، والقيمة يقصد بها الذهب أو الفضة التي جعلها الله قيما للأشياء.

فهذا الضمان خرج عن الأصل فهو مستثنى من الأصل، ولذلك لما اعترض الحنفية على الجمهور -كما سيأتي إن شاء الله في حديث المصراة- باعتراضات، أجاب الجمهور بأن حديث المصراة خالف الأصول، بمعنى: أنه استثني من الأصول لورود السنة به، مثل قول النبي صلى الله عليه وسلم: (من أكل أو شرب في نهار رمضان فليتم صومه، فإنما أطعمه الله وسقاه).

وإذا جئت إلى القاعدة وجدت أن الشريعة توجب على من نسي الركن أن يأتي به، فلو أن رجلا سلم من ثلاث ركعات في صلاة العشاء، فإنه يجب عليه أن يرجع ويأتي بركعة، فكونه نسي لا يسقط ضمان الحق لله عز وجل، فنسيان الأركان لا يجبر بسجود السهو، بل ينبغي أن يأتي بالفعل حقيقة.

إذا: أنت الآن في الصلاة تلزم بضمان الركن والإتيان به، وركن الصوم الإمساك عن شهوتي البطن والفرج، فلو نسي وأكل أو شرب فحينئذ فات الركن، ولذلك قال المالكية في هذا الحديث: قوله: (إنما أطعمه الله وسقاه) أي: فأسقط الإثم ولكن لا يسقط الضمان ولذلك لم يقل: فلا يقضي؛ لأن القاعدة عندهم أن النسيان للأركان لا يسقط الضمان.

ولكن قال الجمهور -وهذا موضع الشاهد- حديث رمضان في الأكل والشرب استثني من الأصل لورود السنة به، ويجوز الاستثناء من القواعد الكلية بآحاد الأحاديث الصحيحة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم.

فنحن نقول: القاعدة في الخيار أن النماء المنفصل يكون للمشتري، وجاء حديث المصراة مستثنى من الأصول، وانتهى **الإشكال**، والقاعدة: أنه لا تعارض بين عام وخاص، فهذا عام ودارج على القاعدة العامة، وهذا خاص، وبهذا يزول **الإشكال**، والله تعالى أعلم.." (١)

"الفرق بين القراض المشروع والربا الممنوع

وهنا مسألة: إذا كان الربا محرما فنريد أن نتعرض لمسألة شبهات جواز الربا، وهي مسألة مهمة، حيث إن هناك شبهة تعتبر من أدق الشبهات التي يحتاج طالب الفقه إلى دراستها، ومعرفة **جوابها**، وهي باختصار أنهم قالوا: فوائد الربا كفوائد القراض، فتجوز فائدة الربا كما تجوز فائدة القراض وهذا يحتاج إلى شرح وتوضيح.

وحاصله: أنهم يقولون: هناك عقد شرعي وهو المضاربة أو القراض، وهو جائز شرعا، والفوائد المصرفية والبنكية والعوائد الربوية بمنزلة العوائد من المضاربة.

وهذا يحتاج أولا إلى أن نعرف ما هي المضاربة، ثم كيف قيست الأسهم والفوائد والعوائد الربوية على المضاربة.

قالوا في المضاربة: حقيقتها أن يدفع رب المال مائة ألف مثلا لعامل، ويقول له: اذهب واضرب بها، فإن ربحت فالربح بيني وبينك مناصفة، فإذا ربح خمسين ألفا، فيأخذ خمسة وعشرين ألفا، ويعطي صاحب المال مائة وخمسة وعشرين ألفا، قالوا: فكما أن رب المال أخذ مائة وخمسة وعشرين ألفا، فإنه يجوز لمن أودع مائة ألف أن يأخذ فائدة عليها عشرة آلاف، أو عشرين ألفا، على حسب المتفق، فالبنك والمصرف بمثابة العامل الذي عمل بالمضاربة، والعميل بمثابة رب المال في المضاربة.

وما الفرق بين الاثنين؟! واعجب فما تنفك من عجائب! حينما يأتي بعض من لا يحسن النظر في الفقه، ويتسمى بأنه فقيه، أو عنده إلمام بالفقه، ويقول: إن المضاربة عقد ليس فيه نص من الكتاب ولا من السنة، فيختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة! وحينئذ نقول: هذه العوائد البنكية هي مضاربة عصرية؛ لأننا اجتهدنا فيها باجتهاد العصر الملائم، وهذا

---

(١) شرح زاد المستقنع - الشنقيطي ١٣/١٥٤

كما قال تعالى : ﴿ زين لهم الشيطان أعمالهم ﴾ [الأنفال:٤٨]، انظر كيف يزين الشيطان لهم، وحينئذ نحتاج إلى أن ندرس هذه الشبهة باختصار.

وحاصل ذلك أن نقول: إن المضاربة ثبتت بدليل السنة، كما قرر ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في هذه المسألة، فقال: إن بعض الفقهاء يقول: المضاربة ليس فيها نص من الكتاب والسنة، وقد أخطأ في ذلك، فإن المضاربة كانت معروفة في الجاهلية، وأقرها الإسلام، فبسكوت النبي صلى الله عليه وسلم عليها كانت مشروعة بدليل أنه ضارب بمال خديجة ، وهذا ثابت ولا إشكال فيه، وكان في القديم رحلة الشتاء والصيف، قال تعالى : ﴿ لإيلاف قريش * إيلافهم رحلة الشتاء والصيف ﴾ [قريش:١-٢]، فكانوا يتاجرون بالمضاربة، ويعطون من يقوم على هذه التجارة والعير، من وجهاء قريش ك أبي سفيان ونحوه، فقد يخرج بها ويضارب ثم يأخذ نسبة من الأرباح على التجارة، وعلى هذا قال: إنها ثابتة بالسنة، فمن قال: إنه لا نص فيها بالكتاب والسنة، فهذا جاهل، هذه المسألة الأولى.

المسألة الثانية: أن فيها إجماع الصحابة، وحاصلها قصة عمر المشهورة مع ابنيه عبد الله و عبيد الله ، فإن عبد الله و عبيد الله خرجا إلى أبي موسى الأشعري في الكوفة، وكان أبو موسى واليا عليها، فقال لهما: ليس عندي من شيء، ولكن خذا هذه الإبل، واضربا بها، وأديا إلى أمير المؤمنين رأس المال، وخذا الربح، فمضيا وتاجرا في الطريق حتى قدما على عمر ، فلما قدما على عمر ، قال عمر رضي الله عنه: ما هذا؟ قالا: يا أمير المؤمنين! هذا لك وهذا لنا، فقال: سبحان الله! وكيف ذلك؟ قالا: إن أبا موسى فعل كذا وكذا، فقال: وهل أعطى كل المسلمين مثلما أعطاكما؟ قالا: لا، فقال: أديا المال إن كنتما ابني أمير المؤمنين، أما عبد الله فاستحى منه، وسكت ولم يعترض، وأما عبيد الله فقال: يا أمير المؤمنين! أرأيت هذا المال لو أنه تلف أكنت تغرمنا إياه؟ قال: إي ورب الكعبة، قال: إذن ليس من حقك؛ لأن الخراج بالضمان، فما دمنا نحن الذين نضمن، فالسنة ثابتة عن أن من يخسر يضمن، فقال الصحابة: اجعله يا أمير المؤمنين قراضا، فقسم الربح بينهما وبين بيت مال المسلمين.

فهذا قراض، وهو إجماع من الصحابة.

إذا عرفنا مشروعية المضاربة، فإنه يرد

هل أخذ الفائدة والعائدة منزل منزلة القراض؟ أولا: لماذا شرع الله المضاربة؟

A شرع الله المضاربة؛ لأن عندك مثلا مائة ألف، وأنت مشغول بطلب علم، أو مشغول بعمل آخر، وغير متفرغ لضربه، أو ليست عندك خبرة في التجارة، وهناك عامل عنده خبرة، فالشريعة رفقت بالمجتمع من هذا الباب، فهذا العاطل الذي ليس عنده عمل اتفق مع هذا الغني، فأخذ المال، فاستفاد الناس من عمله، وخبرته، وتجارته، واستفاد هو من النماء، واستفاد رب المال من الربح، فحصل الرفق للمجتمع بوجود التجارة، والرفق لرب المال بوجود جزء الربح، والرفق للعامل بوجود الكسب الذي يكون من جزء الربح، فشرعت من أجل هذه المقاصد العظيمة، واليسر والرحمة والتخفيف على الأمة.

أما بالنسبة للمال الذي يدفع للبنك والمصرف إذا وردت عليك شبهة، وقيست على شيء، فقرر الأصل وادرسه من كل جوانبه، ثم انظر فيما قيس عليه، هل الشبه كامل أو ناقص؟ فنقول: أولا: بالنسبة للمضاربة يقول العلماء: أن يدفع

رب المال للعامل المال على أن يتجر به، والربح بينهما على ما شرطا، فعندما يدفع العميل للبنك أو المصرف هل يقوم البنك بالعمل والتجارة؟ **الجواب**: لا.

وليس هناك أي مادة تخول لهم أن يدخلوا إلى الساحة ويتعاملوا مع الناس؛ لأن أصل تجارة البنك تقوم على حفظ الأمانة، وإنما رخص لهم بالحفظ، ولا يؤذن لهم بأن يقوموا أنفسهم بالتجارة أو منافسة التجار، هذا معلوم وثابت، نتاجهم إنما يكون بأن يأخذوا منك مليونا، ومن الثاني مليونين، ومن الثالث مائة ألف، ثم تؤخذ هذه وتعطى لأشخاص دينا على أن يردوها بعوائدها، فأصبح لا حقيقة للعمل، أما المضاربة ففيها ضرب، وتجارة، ولكن الإيداع ليس فيه ضرب ولا تجارة، فأصبح قياسا مع الفارق.

ثانيا: في المضاربة الشرعية يدفع رب المال للعامل المال على أن يتجر به، والذي يضمن الخسارة هو رب المال، لكن البنك إذا تاجر بمال العميل، فإنه يلتزم برده كاملا، ولذلك فإن جميع المواد تنص على أن الوديعة المصرفية دين على البنك وليست بمجال للاستثمار، حتى في القانون ينصون على أنها تأخذ حكم القرض، وهذا موجود، ومن رجع إلى المواد يجد هذا جليا واضحا.

إذا: ليست بيد تجارة، وإنما هي يد ضمان، ويد العامل في المضاربة يد أمانة، وبالإجماع: لا يضمن العامل إلا إذا فرط، فلو أعطيت عاملا مائة ألف وذهب وتاجر، ثم احترق المال بدون تفريط منه، فلا يضمن، كأن كسد السوق بدون تفريط منه، ونحو ذلك.

لكن لو قصر، كما لو اشترى التجارة من أرض بعيدة، وبإمكانه أن يحضرها عن طريق البر وعن طريق البحر، وفي طريق البحر الموج هائج، وفي زمان شديد البرد، وكثير الرياح، فجاء وخاطر وأدخل السفينة في البحر فغرقت، فإنه يضمن؛ لأنه قصر.

إذا: العامل لا يضمن في المضاربة؛ لكن إذا دفع العميل المال للمصرف، فإن المصرف يلتزم برد المبلغ كاملا إن خسر، إذا: هناك شبه وفارق مؤثر.

ثالثا: حينما يعطي رب المال للعامل مائة ألف على أن يتجر بها، فإنه يدخل والربح محتمل؛ لكن بالنسبة للعقود المصرفية يلتزم المصرف بإعطاء هذا الاستحقاق الذي هو (٥ ٪) أو (١٠ ٪)؛ حتى إن العميل إذا لم يأخذ الاستحقاق قاضاهم قضاء وقانونا في قانونهم، وطالبهم بهذا الذي تم الاتفاق عليه.

إذا: هناك اختلاف بين هذا وذاك.

رابعا: المضاربة يكون نتاجها من معاملة شرعية، فلو ضارب بحرام لحرمت الأرباح، وأما بالنسبة للمصرف فإنه يأخذ هذه العوائد من الديونات بالفوائد المركبة، فلو كانت مضاربة فإنها ناشئة من معاملة محرمة، كما لو أخذ المضارب المال وتاجر به في الميتات، أو في المحرمات؛ لحرمت تجارة المضاربة.

كذلك أيضا لو سلمنا فرضا أنها مضاربة، أو في حكم المضاربة كما يقولون: إن المضاربة تختلف باختلاف الحال؛ فلو قال: إن هذه الأحكام كلها اجتهادية، وليس فيها نص، فنقول: إذا كانت اجتهادية فأنت بالخيار بين أمرين: - إما أن تبقى على الأصل المجمع عليه بالمضاربة.

- وإما أن تلغي المضاربة من أصلها.

فإن بقيت على المجمع عليه فلا يتفق مع ما ذكرت، وإن ألغيتها من أصلها فهو عقد تقيس عليه، وما قيس على باطل فهو باطل حقيقة.

وعلى هذا: فإن هذه الشبهة غير واردة؛ لأنه لا يصح لا من جهة تركيب أركان المضاربة وشروطها الشرعية، ولا من جهة النتاج، وما يؤخذ أو يركب على العوائد.." (١)

"حالات يبطل بها البيع

قال رحمه الله تعالى: [وإن باعه مطلقا، أو بشرط البقاء، أو اشترى تمرا قبل بدو صلاحه بشرط القطع، وتركه حتى بدا، أو جزة أو لقطة فنمتا، أو اشترى ما بدا صلاحه وحصل آخر واشتبها، أو عرية فأثمرت، بطل والكل للبائع] قوله: [وإن باعه مطلقا]: تقدم أن البيع المطلق هو الذي ليس فيه شرط التبقية ولا شرط القطع، أي: يبيعه بيعا خاليا من الشرط، وينبغي على طالب العلم أن يتنبه إلى أن سياق الكلام هنا في الثمرة التي لم يبد صلاحها؛ لأن الكلام متصل بقوله: [ولا يباع ثمر قبل بدو صلاحه].

فيرد

الحكم أنه لا يجوز بيع الثمرة قبل بدو صلاحها، فلو حصل وباعه قبل بدو الصلاح؟ قال رحمه الله تعالى: [وإن باعه]، أي: قبل بدو الصلاح، [بيعا مطلقا .

بطل]، فالأصل يقتضي عدم جواز البيع، خلافا للحنفية، إذ يرون أنه لو باعه بيعا مطلقا فإنه يجوز، ويجب على المشتري أن يقطع فورا.

فلو باعه بيعا مطلقا وتم البيع بينهما مخالفا للسنة التي ذكرنا، ومضى الحال سواء علم الحكم أم جهل، ثم بعد أربعة أشهر لما بدا الصلاح سأل أهل العلم، فقالوا: هذا البيع لا يجوز، فماذا يكون حكمه؟ الثمرة الآن صالحة، فهل تكون الثمرة ملكا للبائع، بناء على أن البيع فاسد، والأصل أنها ملك له ولم تخرج من يده؟ أم أنها ملك للمشتري بناء على أنه لم يتدارك الفساد؟ بين رحمه الله تعالى أنها ملك للبائع، وهذا هو الصحيح؛ لأن هذا البيع فاسد من أصله، فلما تبايع معه بيعا غير شرعي، فمعناه أن الثمرة ما زالت باقية في ملك البائع، وأن المشتري لا يملك هذه الثمرة؛ لأن الإيجاب والقبول والصيغة وقعت على وجه غير معتبر، فوجودها وعدمها على حد سواء، لكن ما الحكم حينئذ؟

A يلزم البائع برد الثمن، ويقال: هذا البيع منفسخ، ثم يقال للمشتري: الآن بدا الصلاح فإذا أردت أن تشتري فلتشتر من جديد؛ لأن البيع الأول فاسد، فإن أحببت أن تنصرف بمالك فلا **إشكال**، وإن أردت هذه الثمرة فادفع حقها الآن؛ لأن

---

(١) شرح زاد المستقنع - الشنقيطي ٤/١٦١

الإيجاب والقبول في بيعكما باطل لا قيمة له، فالثمرة ما زالت في ملك صاحبها، ولكن ما الفائدة في هذا؟ **الجواب**: في بعض الأحيان يبيعه الثمرة قبل بدو صلاحها، على أن السوق غال، فتكون قيمتها -مثلا- مائة ألف، ثم لما بدا الصلاح أصبح السوق كاسدا، فتنزل القيمة، فلربما اشتراها بخمسين ألفا، فيكون أخف وأرفق بالمشتري، وربما يكون العكس؛ لأن فيها مخاطرة، فتكون القيمة أقل.

فإذا بدا الصلاح قلنا: إذا أردتما أن تنشئا العقد فأنشئا من الآن، ولو أرادا أن لا ينشئا عقدا، أو قال البائع: لا أريد أن أبيع، أو رجعت عن بيعي وأريد أن آخذ الثمرة بنفسي كان له ذلك؛ لأن الثمرة ما زالت في ملكه وهو أحق بها، ويجب عليه أن يرد للمشتري ماله كاملا.

قوله: [أو بشرط البقاء]: هي الحالة الثانية، اشترى قبل بدو الصلاح، وقال له: أشترط أن تبقي لي الثمرة حتى يبدو الصلاح، فسواء علم الحكم أم جهله فالبيع فاسد، وحينئذ إذا رفع الأمر إلى القاضي فإنه يحكم بانفساخ البيع ووجوب رد المال إلى المشتري، ورد الثمرة إلى البائع.

قوله: [أو اشترى ثمرا قبل بدو صلاحه بشرط القطع وتركه حتى بدا]: أي: لو جاءك رجل وأنت عندك مائة نخلة، لم يبد صلاح ثمرها، فقال: أشتريها منك، قلت له: أنا لا أبيعها إلا بشرط أن تقطعها، قال: قبلت، واشتراها منك بعشرة آلاف ريال على أنه يقطعها، ثم جاءته ظروف فلم يستطع القطع، أو تهرب وماطل، حتى بدا صلاح ثمرها، فما الحكم؟ الحكم حينئذ أن نقول: إن هذا العقد الذي وقع بينكما وقع بشرط القطع مصححا، وإلا الأصل عدم صحته، فلما فات الوصف الشرعي المعتبر للتصحيح فإنه يرجع إلى حكم الأصل ببطلانه، فترد له المال، ولا حق له بالمطالبة بالثمرة، وتنشئان بيعا جديدا إذا أردت البيع.

قوله: [أو جزة أو لقطة فنمتا]: أي: إذا جاء واشترى منه برسيما وهو على طول شبر، فالبرسيم على شبر له قيمة، والبرسيم على شبرين له قيمة، ففي بعض الأحيان يأتي المشتري، وتأتيه ظروف فيقول: أريد البرسيم الآن، فتقول له: ليس عندي إلا هذا البرسيم الذي هو في نصف الاكتمال، فيقول: بكم أشتريه منك؟ فيقول البائع مثلا: عشرة أحواض بمائة، قال : قبلت، وأعطاه المائة، ثم إذا به يماطل ويتأخر، أو جاءه ظرف، حتى أصبح البرسيم فوق ذلك بكثير، فيصبح المبيع الحاضر غير الذي أوجبا البيع عليه من قبل، وقد تكلف البائع مؤونة سقيه والقيام عليه، فحينئذ ينفسخ البيع الأول؛ لأن الجزة التي تعاقدتما عليها ليست بموجودة، ففاتت بتفويت المشتري، وحينئذ يتحمل مسئولية فوات البيع وترد له القيمة، وينشئان بيعا جديدا، وغالبا ما يكون البرسيم بضعفي قيمته؛ لأنه لما نما كان غير الذي اتفقا عليه.

إذا: الثمرة إذا صلحت وبدا صلاحها، فقيمتها غير قيمتها قبل بدو الصلاح، ولا شك أن المشتري إذا أراد أن يتلاعب، وفعل ذلك عن تلاعب لا شك أن هذا من خديعة المسلم، ولذلك يمثل بعض العلماء بأن الغش كما يكون من البائع للمشتري يكون كذلك من المشتري للبائع، ومن غش المشتري للبائع أن يشتري بشرط القطع، فإذا به يؤخر ويماطل حتى تكتمل الثمرة، فيأتي ويأخذها، ولا شك أن هذا إذا فعله على قصد التلاعب، فإنه معصية لله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم؛ لأن الله تعالى حرم أن يفعل المسلم بأخيه هذا، فيشتري منه الشيء بنصف قيمته على أن يأخذه فورا، وهو

يضمر ويريد منه ما هو أكمل، مما يستحق قيمة أكثر، وليس هذا من النصح للمسلمين، وقد قال صلى الله عليه وسلم : (الدين النصيحة)، فمما ينبغي للمسلم أن ينصح لأخيه، وهذا ليس من النصح.

فقوله: [أو جزة]، أي: من كراث، أو برسيم ونحوه، [أو لقطة]، أي: من قثاء وباذنجان ونحوه، كالقرع والباميا، ونحو هذه الأشياء التي تلتقط، فاشتراها على هيئة ثم تركها حتى زادت، فالذي أوجب البيع عليه غير الذي صار إلى هذه الحالة، فوجب أن ينشأ العقد على الذي صار إليه الحال، ويلغى البيع في الأول.

قوله: [أو اشترى ما بدا صلاحه وحصل آخر واشتبها]: أي: إذا اشترى ما بدا صلاحه، وحصل آخر، أي: زيادة على الذي اتفقا عليه، واختلطت الزيادة بالأصل، و[اشتبها]، فما استطاعا أن يميزا الذي اتفقا عليه من الذي لم يتفقا عليه، فحينئذ يصير المال ما بين حلال وحرام، والقاعدة أنه إذا اشتبه الحلال بالحرام، حرم الكل، ومن هنا قال صلى الله عليه وسلم في حديث عدي بن حاتم رضي الله عنه، في كلب الصيد إذا أرسل للصيد، وأكل الكلب من الفريسة، قال صلى الله عليه وسلم : (وإن أكل فلا تأكل؛ فإني أخاف أن يكون إنما أمسك لنفسه)؛ لأنه إذا أكل من الفريسة فيحتمل أنه أمسك لك فصيده حلال، ويحتمل أنه أمسك لنفسه، فصيده حرام، فقال : (إن أكل فلا تأكل).

فإذا أكل وجلس على الفريسة يأكل منها فهذا لا إشكال فيه؛ لأنه أمسك لنفسه، لكن إذا أكل منها، ثم جاءك بفضلته فحينئذ يحتمل أن يكون صاد لنفسه، ثم من باب الوفاء جاء لسيده بالباقي، أو أنه صاد لسيده، فلما ذاق حلاوة اللحم ولذة الفريسة نهش منها، كأنه يرى أن سيده لا يضربه ولا يؤذيه، فيحتمل أنه صاد لسيده فعلا، لكن الكلب -أكرمكم الله تعالى- لا ينطق ولا يتكلم، وإنما يباح صيده إذا صاد لك، ويحرم إذا صاد لنفسه؛ لأن الله تعالى يقول: ﴿ فكلوا مما أمسكن عليكم ﴾ [المائدة:٤] فدل على أنه إذا لم يمسك لك لا يجوز لك الأكل؛ لأن كلاب الصيد والجوارح، كالصقور، والبوازي، والشواهين والنسور ونحوها، يصح صيدها إذا لم تأكل، أما لو أكلت فلا، فالصقر -مثلا- إذا أرسلته وأكل من الفريسة فحينئذ لا يؤكل منها؛ لأنه اختلط الحلال بالحرام، فهناك موجب يقتضي الحل، وهو كونك أنت الذي أرسلت، وذكرت اسم الله تعالى، وأنت الذي حددت الفريسة، وهناك موجب يقتضي الحرمة؛ لأن شرط حل صيدها أن لا يأكل، فلما أكل اشتبه أن يكون أمسك لنفسه ولم يمسك لك، فإذا اشتبه الحلال بالحرام، حرم الكل.

ولذلك نقول: القاعدة أنه إذا اجتمع حاظر ومبيح، قدم الحاظر على المبيح، والسبب في هذا أن الحاظر والحرام أمرك الله تعالى باجتنابه، والحلال لم يأمرك الله تعالى بأخذه، فحينئذ تعارض الأمر مع ما هو دونه، فقال العلماء: إذا تعارض الحاظر والمبيح، قدم الحاظر على المبيح.

ومن هنا قالوا: إذا اشتبهت ميتة بمذكاة حرمتا، وإذا اشتبهت زوجة بأجنبية حرمتا، فلو كان هناك امرأتان متشابهتان تماما وكانت إحداهما زوجة لإنسان، فجاء ودخل فوجد امرأتين كلتيهما شبه لزوجته، لا يدري هذه زوجته أو هذه، وقد يقع هذا في بعض الأحيان كما كان يقع في القديم في سفر القوافل، فقد كان يقع بعض اللبس، فإذا لم يتحر ولم يتأكد أنها زوجته لم يجز له أن يقدم على غرة؛ لأنه ربما وطئ في حرام، والله تعالى أمره باجتناب الحرام.

إذا: اجتمع الحاظر والمبيح، قدم الحاظر على المبيح.

وهنا إذا اشتبه ماله الذي اشتراه، وهو ملك للمشتري والمال الذي حدث في ملك المشتري وجب ترك الكل، وتصحيح العقد ما أمكن.

قوله: [أو عرية فأثمرت]: العرية: من العرايا، سميت بذلك لأنها تعرى من البستان.

والعرايا: أن يباع الرطب على رءوس النخل بخرصه تمرا، وليس الرطب بمجني؛ إذ المجني لا يباع؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع الرطب بالتمر، لكن يباع على رءوس النخل.

فلو فرضنا أن رجلا عنده تمر سكري، لكنه أحب أن يأكل بدلا منه رطبا، ففي الأصل لا يجوز بيع الرطب بالتمر؛ لعدم وجود التماثل، فرخص النبي صلى الله عليه وسلم أن تباع العرايا بخرصها تمرا، في قدر خمسة أوسق، كما في حديث زيد بن ثابت رضي الله عنه وأرضاه، فإذا كانت العرية في خمسة أوسق فما دون صح، أي: أن يؤخذ منه ثلاثمائة صاع؛ لأن الوسق ستون صاعا، فيبيع نخلا عرايا في حدود ثلاثمائة صاع، فإذا نقص عن ذلك جاز، ولو زاد لم يجز.

فلو فرضنا أن النخلة فيها عشرون صاعا، فخرصها الخارص وقال: هذا الرطب إذا صار تمرا يصير عشرين صاعا، فقلت له: إذا أعطيك عشرين صاعا من التمر الذي في الأرض بهذه العريا التي فيها عشرون صاعا، واتفقتما ع." (١)

"محل الوفاء في عقد السلم

قال رحمه الله: [ويجب الوفاء موضع العقد].

بعد أن بين رحمه الله المسائل المتعلقة بالشروط شرع في بيان ما يترتب على قضية العين والذمة، إذا كان السلم ينبني على بيع الموصوف في الذمة بالثمن المعجل فمعنى ذلك أنه سيكون من بيع الدين (بيع الآجال) وإذا كان من بيوع الآجال فترد مشكلة مترتبة على الحكم بجواز بيع الأجل وهي قضية القبض، فإذا اتفقت معك على صفقة وكان البيع بيع السلم وحل الأجل، فهل يجب علي أنا البائع أن أوصل المبيع إليك أم يجب عليك أن تحضر إلي لقبض المسلم فيه، أم أن الأمر يتوقف على مكان العقد ومحله؟

A أنه يجب الوفاء في مكان العقد، وقال: (الوفاء)؛ لأن بيع السلم يقوم على شيء من الدين، كأنني التزمت في ذمتي أن أعطيك التمر أو أعطيك السيارات المبيعة فلما التزمت هذا لقاء هذا المبلغ المعين لزمني الوفاء بهذا العقد، قال تعالى: ﴿ يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود ﴾ [المائدة:١]، وانظر كيف أن العلماء يتأدبون مع الشرع، فيختارون في المتون الفقهية المصطلحات القريبة من الشرع، فالعلماء رحمهم الله في فقههم -خاصة فقه العلماء الذي يسير على منهج السلف- يتأدبون حتى في ألفاظهم، قالوا: يجب الوفاء؛ لأنه إذا صار العقد بالإيجاب والقبول ترتب عليه الوفاء، فالوفاء ينبغي أن يكون في مكان العقد، فإذا اختصم التاجران، فإن كانا من مدينة واحدة فغالبا لا يقع **إشكال**، أي: إذا كنتما قد اتفقتما في مكة أو في المدينة أو في جدة فحينئذ الغالب ألا يقع **إشكال**، لكن يقع **الإشكال** في المبيعات التي تحتاج إلى مئونة وكلفة في حملها ويكون المتعاقدان من موضعين مختلفين، فيقول التاجر الذي اشترى: تحضر لي السلعة إلى بلدي، ويقول البائع: إنما التزمت إذا حل الأجل أن أعطيك، ومعنى ذلك أنك تحضر عندي وتأخذ السلعة، فحينئذ يقع التنازع بينهما، مثلا: لو

---

(١) شرح زاد المستقنع - الشنقيطي ٤/١٦٨

أعطيت رجلا عشرة آلاف لقاء مائة صندوق من التمر السكري، وكان التبايع مثلا في المدينة ومزرعته في المدينة وأنت من مكة، فلو وجب عليه الوفاء بحيث إنه يجب عليه أن يوفر لك السلعة فمعناه: أنه سيستأجر من يحملها من المدينة إلى مكة، ويتحمل أعباء هذه الإجارة، فقال: (يجب الوفاء في موضع العقد)، يعني: أنه ينظر إلى المكان الذي وقع فيه العقد إن كان في المدينة، فالوفاء في المدينة، وإن كان في مكة فالوفاء في مكة، وإن كان في القصيم فالوفاء في القصيم، وإن كان في الرياض فالوفاء في الرياض، فيجب عليه أن يفي في المكان الذي تمت فيه الصفقة، أي: الإيجاب والقبول.

فإذا كان هذا واجبا في مكان العقد، فهل يشترط أن يكتباه في نفس العقد؟ **الجواب**: سواء كتبا أو لم يكتبا فإنهما يلزمان بمكان العقد، وهذا أصل في البيوع، إذا وقع البيع بين اثنين، فإن الوفاء يكون في مكان العقد؛ لو أنهما تعاقدا في طرف المدينة الشرقي وأحدهما –مثلا– من جنوب المدينة والثاني من شمالها، فنقول: يكون الوفاء في مكان العقد الذي هو شرقها.." (١)

"الفرق بين عقد السلم وبيع الثمر قبل بدو صلاحها

أشكل علي بيع السلم مع بيع الثمرات قبل بدو صلاحها وبين بيع الرجل ما لا يملك؟

A هذا **إشكال** جيد، فقد تقدم معكم أن من با ع ثمرة قبل بدو صلاحها، فإنه لا يصح البيع؛ لأنه لا يأمن فساد الثمر، وبناء على ذلك يقولون كأنه با ع شيئا غير موجود؛ لأنه اشترى الثمرة، والثمرة أثناء العقد صلاحها مفقود، فكيف صححنا السلم مع أن المبيع مفقود وغير موجود؟ **والجواب**: أن بيع الثمرة ينصب على معين، وبيع السلم انصب على غير المعين، وهذا الذي ذكرناه: أنه يشترط في السلم أن يكون موصوفا في الذمة، ومعنى ذلك: أنه لما با ع الثمر انصب على معين يفوت بفواته، ولكن في بيع السلم ينصب على غير معين، فهذا الفرق، وبناء على ذلك إنما يرد الاعتراض أن لو اتفقا في الحكم، بحيث قلنا: يجوز هذا و يجوز هذا وهما متفقان أيضا في الوصف، والواقع أن هذا شيء وهذا شيء، فلما كان الغرر في بيع الثمرة قبل بدو صلاحها موجبا للتحريم حرمنا، ولما كان الغرر غير موجب في بيع السلم، أو كان موجودا ولكنه يسير، وأجاز الشرع أجزناه، والفرق بينهما من هذا الوجه ظاهر، والله تعالى أعلم.." (٢)

"الحساب الجاري والودائع بالفوائد

القسم الثاني: الحساب الجاري، وحقيقته أن يقوم العميل بدفع مبلغ معين للمصرف، ثم يلتزم المصرف تجاه هذا المبلغ المعين أن يمكن العميل من سحبه كله أو بعضه أي وقت شاء، سواء سحبه أصالة أو وكالة، والحساب الجاري في الحقيقة له ثلاث صور.

الصورة الأولى: أن يدفع المبلغ، فيسحب على قدر مبلغه دون أن يزيد أو ينقص.

---

(١) شرح زاد المستقنع – الشنقيطي ٨/١٧٠

(٢) شرح زاد المستقنع – الشنقيطي ١٦/١٧٠

الصورة الثانية: أن يدفع المبلغ ويعطيه المصرف زيادة إذا بقي المبلغ دون أن يطلبها هو، لكن إذا مضت فترة معينة حتى لو لم يقصد، فمثلا: وضع مائة ألف على أساس أن يسحبها بعد شهر ثم تأخر سحبه إلى ثلاثة أشهر، وبعض المصارف تعطي فائدة على مدة بقائها ثلاثة أشهر، ولو لم يكن هناك اتفاق مسبق من باب المكافأة على وضعها هذه المدة، ففي هذه الحالة يكون المستفيد هو العميل، والاستفادة وقعت بدون شرط، إنما أعطاه المصرف من باب المكافأة على بقاء المبلغ هذه المدة، وهذا يقع في الخارج خاصة في أوروبا، فبعض البنوك تكافئ من يودع عندها مدة معينة ويكون المبلغ كبيرا فتجعل له الزيادة (٦٪) على بقائها ثلاثة أشهر دون أن يسحب أو ينزل رصيده عن حد معين؛ لأنهم يستغلون هذه الأموال، ويحسون أن هذا الاستغلال لابد أن يرد فائدة، وهذا في نظرهم.

الصورة الثالثة من الحساب الجاري: وهو العكس وهذا يقع في الدول الفقيرة، بخلاف النوع الثاني فهو يقع في الدول الغنية التي فيها ثراء والسيولة فيها كثيرة.

أما النوع الثالث فمثلا: إذا دفع مبلغا وبقي في المصرف أو البنك مدة وضعوا عليه ضريبة، فإذا جئت تسحب المال، ودفعت مائة ألف ومكثت سنة، فإنهم يأخذون ألفا، فتأخذ تسعة وتسعين ألفا.

إذا الحالة الأولى: إذا دفع المبلغ ثم سحب مثله والتزم أن يعطى قدر مبلغه دون زيادة أو نقصان، فهذا قرض ليس فيه فائدة، وليس هناك شرط فائدة ولا زيادة ولا ربا، ومن حيث الأصل العام إذا أعطى شخص شخصا مائة ألف وجاء وسحب كل المال، أو التزم الطرف الثاني وقال له: يا فلان! خذ المائة ألف هذه قرضا، قد أبعث لك شخصا في أي ساعة يسحبها كلها أو بعضها فأعطه، فهذا جائز، والأصل يقتضي الجواز، لكن **الإشكال** من كونه ذريعة معينة على الحرام، فإنه إذا كان يعطي المال للمصرف فهذا يفصل فيه، فإن كان تعامل المصرف يكون بشيء محرم كان وضعه على هذا الوجه معونة على الحرام، فلا يجوز، وإن كان لا يتعامل بالحرام كان جائزا؛ لأنه يدفع المبلغ ثم يأخذه دون زيادة أو نقصان.

أما الحالة الثانية: إذا كان المصرف يعطيه الزيادة بدون موعد ولا عدة، فهل يجوز ذلك؛ لأن: (خير الناس أحسنهم قضاء) ؟

A إذا جئنا ننظر إلى: (أن النبي صلى الله عليه وسلم استسلف بكرا ورده خيارا رباعيا) نقول: يجوز، لكن المشكلة أن هذه العوائد تركبت من ديون بالآجال عليها فوائد، فهو يعطي لأشخاص دينا، ويأخذ عوائد هذا الدين باقتراضهم منه لكي يصرفها في الفوائد، وبناء على ذلك صار أصله من حرام، فنقول: إن هذا الوجه يقتضي التحريم.

الوجه الثاني: لو قال قائل: يجوز في الحساب الجاري، لو سافر إلى بلد غني ووضع مليونا، ثم سحب الحساب الجاري المليون وأعطي مليونا وعشرة، نقول: لو قيل: إن هذا من باب مكافأة الدين لم يصح، أولا: لأنه عائد من حرام والفرع تابع لأصله، وثانيا: أن المعروف عرفا كالمشروط شرطا، فلما جرت عادة المصرف بأنه يكافئ على الوضع فيه، فكأنه حينما أودع فيه اشترط مسبقا على المصرف أن يكافئه، وهذا عين المحرم؛ لأن كل شرط جر نفعا فهو ربا، والإجماع منعقد كما حكاه ابن المنذر والإمام ابن قدامة وغيرهم على تحريم ذلك.

إذا: مسألة وضع المال وإعطاء الفائدة بدون شرط مسبق، يصح تحريمها من وجهين: الوجه الأول: أن عائده من حرام والفرع تابع لأصله.

الوجه الثاني: أن المعروف عرفا كالمشروط شرطا ولفظا كما يقول بعض العلماء، فكأنه حينما جرت عادة المصرف بذلك فإنه يكون عند وضعه للمال كأنه قد رضي بذلك وطلبه فينزل منزلته.

وهنا

لو أن شخصا جاء ووضع المال في هذا النوع من المصارف، فدفع مائة ألف فأعطي أرباحا (مائة وخمسة)، فهل يتركها أو يأخذها؟ **الجواب**: عندنا نصوص في الكتاب والسنة نرجع إليها إذا جئنا نحكم في المسائل ونركب بعضها على بعض، وقد أثبتنا أن الوديعة والحساب الجاري يعتبر قرضا، والله تعالى يقول في القرض: ﴿ فلكم ﴾ [البقرة:٢٧٩] أي: هذا الذي تتملكونه وهو من حقكم: ﴿ فلكم رءوس أموالكم لا تظلمون ولا تظلمون ﴾ [البقرة:٢٧٩] فهو إذا سحب رصيده حينئذ يكون قد حقق المأمور به شرعا، لم يظلم ولم يظلم، وهذا بالنسبة للأصل العام، أنه إذا سحب رصيده وأصل ماله فإنه لا يظلم ولا يظلم والنص آمر بذلك وملزم به، ودال على أنه إذا أخذ الزائد عنه فقد أخذ الحرام.

وقد يقول قائل: لو أخذ الزيادة واستفاد منها بإنفاقها في مشروع خير أو نحو ذلك، لكان أفضل من بقائها، خاصة وأنها إذا بقيت ربما أخذت لأمور تضر بالمسلمين، فهل يأخذها ولا يتركها؟ نقول: هذا اجتهاد في مقابل النص، والنص يقول: ﴿ فلكم رءوس أموالكم لا تظلمون ولا تظلمون ﴾ [البقرة:٢٧٩] ثم لما اجتهدوا هذا الاجتهاد، وقالوا بجواز أخذ المال مع زيادة عادوا فقالوا: لكن لا تصرفها في بناء مسجد أو طبع كتاب، ولا تفعل بها أمورا فيها طعام أو شراب لمسكين، فيشتبه هو في هذا المال بعد حكمه بأخذه كيف يتصرف فيه؟ ودائما إذا خالف الإنسان النص يقع في حيرة؛ لأنه إذا التزم بالنص ما عنده **إشكال**، ثم نقول: لو أنك أخذت رأس المال لم يقع الربا، فإذا قيل: له أن يأخذ الزيادة حتى لا تبقى عند الغير، عندئذ تحقق الربا، ولذلك احتار! إذا: ما دام أن هذه الزيادة محرمة فلماذا نفتي بجواز أخذها؟ ثانيا: لو أننا أخذنا هذه الزيادة حتى لا يستضر المسلم بها، فإننا نقول: تركها أكثر منفعة للمسلمين؛ بل إنه أبلغ في دعوة الكافر وتنبيهه على فضل الإسلام، فأنت إذا جئت لكافر يتعامل بالربا في مصرفه وأخذت رأس المال، وقلت له: ديني يأمرني أن لا آخذ إلا رأس المال، يقول لك: كيف تترك ربحا قدره عشرة آلاف، فهم يكادون يعبدون المال من شدة تعظيمهم له، ولا يتعاملون إلا بالدينار والدرهم، ولا يعرفون إلا المال، فإذا وجد أنك لا تأخذ المال الربوي وأحس بعزتك؛ لأن الكافر يغتاظ إذا رأى المسلم معتزا بدينه، قوي الشكيمة في الحق، لا يريد إلا دينه وما أمر الله به ورسوله صلى الله عليه وسلم.

ثالثا: هو بنفسه يشعر بفضل هذا الأمر الشرعي؛ لأنه يأخذ الدين من غيره، وغيره يطالبه بفائدة الدين فإذا وجد أنك لا تأخذ إلا رأس مالك، وقلت له: ديننا يأمرنا أن نأخذ رأس المال، فإنه يتأثر ويحس أن هذا الذي تقوله هو عين العدل، فقد يكون سببا في التأثير عليه، وقد يكون سببا في شعوره بفضل الإسلام، فالدعوة كما تكون باللسان تكون أيضا بالجوارح والأركان، لأنك بتعاملك معه تعرفه حقيقة الإسلام، وأن الإسلام دين عدل، فاليوم يأتي شخص لا يأخذ الفائدة، وآخر يأتي بموقف اجتماعي يقول: الإسلام يأمر بكذا، فلا تزال تجتمع عنده محاسن الإسلام حتى تكون سببا في هدايته،

وقد حكى بعض طلاب العلم أنه وقع في ذلك يقول: ولم أرض أن آخذ هذه الزيادة، فطلبني المسئول، وسألني: لماذا لا تأخذ الزيادة؟ فقلت له: ديني يأمرني أن آخذ رأس المال فقط، قال لي: لماذا؟ فقلت له: لأني أنا أعطيتك عشرة آلاف فآخذ عشرة آلاف فقط، فلا أظلمك بأخذ الزيادة، قال الأخ: فجعل يتعجب؛ لأنه يأخذ الدين من غيره، وغيره يطالبه بفائدة الدين، فالشاهد أننا إذا اجتهدنا لهذا فإن محاسن الشريعة بأخذ رأس المال أجل وأكمل، ولا نستطيع أن نجتهد في مقابل النص؛ لأنه لا اجتهاد مع النص، فهذه الحالة الثانية: وهي أن يدفع المال ثم يعطى الزيادة عليه بدون عدة.

الحالة الثالثة: أن يدفع المال فيؤخذ من المال على قدر الحفظ، فإذا قال له: ضع المال عندي لمدة شهر وآخذ منه مقابل حفظه، فهذه المسألة تتفرع على مسألتين: المسألة الأولى: رخص بعض العلماء رحمهم الله إذا أعطاه قرضا، وقال له: خذ هذه المائة ألف قرضا وردها لي تسعين، أو ثمانين، قالوا: يجوز؛ لأنه أبرأه وأسقط عنه ذلك، لكن المشكلة ليست هنا، المشكلة أن هذا النقص إنما أخذ بدعاية الحفظ وهي غير موجودة، فصار من أكل المال بالباطل، فالصورة الأولى: محض تبرع، وهناك فرق بين الصورة الأولى والثانية، وقد ذكرت هذا حتى لا يلتبس على بعض طلاب العلم، وقد ذكر الإمام ابن قدامة رحمه الله في المغني أنه إذا أعطاه القرض وأسقط عنه شيئا منه جاز له ذلك، وقد رخص في هذا أئمة من السلف رحمة الله عليهم، وروي عن ابن عباس نحو هذا، لكن هذا غير ما نحن فيه؛ لأن الذي نحن فيه أن الآخذ يدعي استحقاقه للمال لقاء الحفظ، والحفظ غير موجود، فصار من أكل المال بالباطل، فالذي يأخذه يأخذه ظلما، ولذلك قال الله تعالى: ﴿ فلكم رءوس أموالكم لا تظلمون ولا تظلمون ﴾ [البقرة:٢٧٩] ولو ساغ للمدين أن يأخذ من الدين شيئا لما جعل الله الأخذ ظلما، ولو ساغ للمدين أن يأخذ لقاء الاستدانة شيئا لبين الله سبحانه وتعالى ذلك ولما جعله ظلما، فكما أنه لا يجوز لرب المال أن يسقط عنه في الحفظ شيئا، لا يجوز أن يسقط عنه فيما يدعيه حفظا على هذا الوجه شيئا.

إذا: الصحيح في هذه الحالة الثالثة أنها لما كانت على سبيل التعاقد والإلزام كانت من أكل المال بالباطل، والدليل على تحريمها قوله تعالى: ﴿ لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل ﴾ [النساء:٢٩] ولأن النص أثبت أنه لا يجوز للمديون أن يأخذ لقاء وجود المال عنده على الدائن؛ لقوله: ﴿ فلكم رءوس أموالكم لا تظلمون ولا تظلمون ﴾ [البقرة:٢٧٩] فأمر الله المديون والدائن أن يكون الوفاء برأس المال، فدل على أنه إذا اقتطع منه شيئا فقد ظلمه ولا يجوز ذلك.." (١)

"شهادات الاستثمار

هناك مسألة الوديعة بزيادة مشترطة، وهي ما يسمى بالاستثمار، فمثلا يحدد المصرف مبلغا ما ويقول للعميل: ادفع ما لا يقل عن ستة آلاف ولا يزيد عن عشرة آلاف قسطا شهريا لمدة ثلاث سنوات، فإذا مضت الثلاث السنوات أعطيناك زيادة (٦٪) على المبلغ كله.

أولا: لابد أن يحدد المصرف الحد الأقل للمبلغ المدفوع والحد الأقصى، أي: ما بين ألف إلى عشرة آلاف، كأن لا تزيد على عشرة آلاف ولا تنقص عن ألف، إن شاء يدفع ألفا شهريا قبل منه، وإن شاء يدفع ألفين أو ثلاثة آلاف إلى أن يصل إلى عشرة آلاف، فلو قال: سأدفع شهريا أحد عشر ألفا يقولون: لا، ادفع فقط ما بين ألف إلى عشرة آلاف.

---

(١) شرح زاد المستقنع – الشنقيطي ٦/١٧٢

وهذه هي الفئة الممتازة، فعندما تكون فئة (أ) يكون فيها المبلغ أكبر والمدة محددة، فبعد أن يحدد المصرف أقل مبلغ يدفع يحدد له أكثر المبلغ، ثم تحدد المدة، يقال لك: تدفع لمدة سنتين شهريا، فلو دفع ألفي ريال شهريا، والسنة فيها اثنا عشر شهرا، فمعناه أنه سيدفع أربعة وعشرين ألف ريال، والأربعة والعشرون ألف ريال خلال ثلاث سنوات يكون مجموعها اثنين وسبعين ألف ريال، وهذا المبلغ يحسب منه فوائد (١٠٪) أي: سبعة آلاف ومائتين، معناه أنه سيعطيه تسعة وسبعين ألفا ومائتين، فكانت المعاملة على النحو الآتي: يحدد المبلغ الأقلي والأكثري على أن يكون الدفع بينهما، ويلتزم العميل بالدفع شهريا ولا يتخلف أي شهر حتى تتم المدة، ثم يلتزم بعدم السحب من الرصيد لمدة ثلاث سنوات؛ لأن المصرف سيأخذها ويقرضها للناس، وهذه الالتزامات على العميل مكونه من: التزام في المبلغ أن لا ينقص عن كذا ولا يزيد عن كذا، والتزام في المدة: ثلاث سنوات أو سنتين أو سنة ونصف، والتزام بعدم السحب، هذه ثلاثة أشياء، وبعد أن يتم الاتفاق على هذا الوجه يلتزم البنك والمصرف بإعطائه فائدة بنسبة معينة.

إذا: هناك استثمار من فئة (أ) واستثمار من فئة (ب)، لماذا تتفاوت فئة (أ) عن فئة (ب)، فئة (أ) يكون المبلغ كبيرا ويحدد بمدة لأصحاب الأموال الكثيرة؛ لأنهم يعرفون طبقات المجتمع، ويريدون أن يستفيدوا من طبقات المجتمع، فيجعلون لمن كان راتبه أكثر مبلغا أكثر، فيحددون مثلا: من خمسة آلاف إلى عشرة آلاف، طبعا: لا يستطيع أن يدخل في هذا الاستثمار لمدة ثلاث سنين بهذا المبلغ الكبير إلا إنسان مقتدر، النوع الثاني: يضعونه، فئة (ب)، وهذه الفئة تتراوح المبالغ فيها من ثلاثة آلاف ريال أو من ألفين شهريا إلى ستة آلاف، فيكون التحديد أقل والمبلغ أقل وأيضا الفائدة أقل، أي: هناك تجد الفائدة (١٠٪) وهنا الفائدة (٥٪) مثلا، فالتفاوت والتفاضل بين الفئة (أ) والفئة (ب) من حيث المضمون والجوهر، لكن من ناحية شرعية الحكم فيهما واحد، فلا تضرك المسميات؛ لأن هذا شيء يرجع إلى طريقة حساب الفوائد، فهي تختلف من طبقة إلى طبقة.

أعطوا في الفئتين السابقتين الاستثمار للطبقة العالية والطبقة المتوسطة وبقي الطبقة الضعيفة، فتعطى استثمارا من فئة (ج)، وفئة (ج) من مائة ريال، أو مائتي ريال، أو ثلاثمائة ريال، يقولون: تدفع من خمسين ريالا مثلا؛ لأنهم يعرفون أنه سيشارك في هذه الفئة عدد أكبر، فيدفعون مثلا: من خمسين ريالا إلى ستمائة ريال لمدة ثلاثة شهور، وفي بعض الأحيان يحددون ويقولون: تدفع مائتي ريال شهريا، فإذا دفع مائتي ريال شهريا لمدة ثلاثة شهور هذه ستمائة ريال، والستمائة ريال يقولون: يلتزم المصرف بردها، ولكن يجمعون أسماء المشاركين كلهم، ثم توضع القرعة، ومن خرجت له القرعة أخذ الفائدة أو الجائزة الموجودة، وتقسم أرباح هذه الفئة كلها على عشرة أشخاص، يكون للأول ألف، وللثاني ألفان، وللثالث أربعة آلاف .

إلخ.

فنلاحظ أن عندنا فئة (أ) وفئة (ب) وفئة (ج)، هذه ثلاث دركات -نسأل الله السلامة والعافية- فئة (أ) وفئة (ب) لها دراسة مستقلة، أما فئة (ج) فسنركز عليها أكثر؛ لأن البعض أفتى بجوازها، وأدخل بعض الشبهات في الحكم بجوازها، فسندرس فئة (أ) و(ب) على حدة، ثم بعد ذلك ندرس فئة (ج).

فئة (أ) و(ب) حينما يقال: تدفع ما بين خمسة آلاف إلى عشرة آلاف، وتلتزم ببقاء المبلغ ثلاث سنوات، وتلتزم أيضا بعدم السحب منه وتعطى فائدة كذا، ما حقيقة هذا العقد؟ أولا: هو قرض، وثانيا: اشترط فيه وجود المنفعة والزيادة، وهذا بإجماع العلماء ربا محرم؛ وهو مخالف لقوله تعالى: ﴿ فلكم رءوس أموالكم لا تظلمون ولا تظلمون ﴾ [البقرة:٢٧٩]، فإذا أعطاه بزيادة –سواء حدد المدة أو لم يحدد المدة مادام أنه يقول: آخذ منك هذا الدين وأرده بزيادة كذا وكذا سواء قلت الزيادة أو كثرت– فإنه الربا الذي حرم الله ولو ريالا واحدا، فإن اشتراط هذه الزيادة قليلة كانت أو كثيرة هو عين الربا.

الأمر في (أ) و(ب) واضح جدا ولا إشكال فيه، لكن الإشكال في فئة (ج)، فما هي الشبهة وكيف جوابها؟ قالوا: أولا: في فئة (ج) المصرف أو البنك لم يلتزم أن يعطيك فائدتك إنما هو قال: تدخل في القرعة، فيحتمل أن تربح ويحتمل ألا تربح، فإذا: حينما دخل العميل في الاستثمار لم يشترط على المصرف أن يربح ولم يشترط المصرف له أن يعطيه الزيادة، فإذا: خلا عن قرض شرط فيه النفع، وأصبحت الزيادة بدون اشتراط، فهي جائزة، وغاية ما فيه أن المصرف تفضل بإعطاء هذه الزيادة وهذا الربح من باب المكافأة، والمكافأة على الدين جائزة، هذا بالنسبة للشبهة التي تثار في فئة (ج)، أنه لم يلتزم بإعطاء الفائدة وإنما وقع ذلك على سبيل الاحتمال، وإنما تحرم الزيادة إذا كانت على البت، كما لو أقرض الشخص شخصا يحتمل أن فيه مكافأة ويحتمل أن لا يعطيه مكافأة، فتردد بين الزيادة وعدمها، قالوا: فيجوز.

والجواب عن هذه الشبهة: أن يقال من وجوه: الوجه الأول: أن دخول العميل في هذا النوع من شهادات الاستثمار إنما قصد منه الربح والنماء، لم يدخل أحد في هذا الاستثمار لمجرد أن يحفظ ماله إنما دخل من أجل أن يربح، والمقاصد معتبرة في العقود، وعلى هذا كأنه يدين من أجل أن يربح.

الوجه الثاني: أن هذا الربح لو كان مكافأة فإنه مبني على أصل محرم، والمكافأة من المحرم فرع راجع إلى أصله، وما بني على حرام فهو حرام، وبناء على ذلك: لو سلم جدلا أنه مكافأة، فإننا نقول: إنه يعتبر من مال محرم، والمكافأة من المحرم محرمة؛ لأنها مأخوذة من فوائد من الإيداع ومكافأ بها العميل، وعلى هذا فلا يمكن التسليم بأنها من المكافأة؛ لأن العميل دخل وقد علم المكافأة، وحددت له، وبينت له، ووضع المال قاصدها، وشرط المكافآت أن لا يكون هناك علم أو تواطؤ أو إخبار، فلو قال له: ادفع لي عشرة آلاف يمكن أن أعطيك عليها ربحا أو لا أعطيك لحرمت بالإجماع، قال له: إذا: أشترط عليك أنه إذا يسر الله تعطيني وإذا لم ييسر فلا تعطيني، فهنا يقول: أشترط عليك إن ظهر اسمي أعطيتني، وإن لم يظهر اسمي فلا تعطيني، فلا يوجد فرق بين الحالتين.

فإذا: التذرع بأن خير الناس أحسنهم قضاء، هذا ليس بوارد، إنما يكون ذلك لو خلا عن المقصد، وجاء بدون قصد ولا عدة، وهنا جاء بقصد؛ لأنه دخل وهو يريد، وجاء بعدة محتملة، أي: إن ظهر اسمك كان لك وإن لم يظهر فلا، فالتذرع بمثل هذا لا يصح ولا يستقيم.

الآن عرفنا الشبهة وجوابها، وعندنا شبهة سبق وأن نبهنا عليها، وهي: أنه يتذرع في شهادات الاستثمار بأنها من باب القراض، ولو فرضنا أن وجائز، كأن يدفع رب المال إلى العامل ماله على أن يتجر به والربح بينهما على ما شرطاه،

القراض يكون عندك مائة ألف وأنت طالب علم لست بمهيأ للمرابحة بهذه المائة ألف أو المتاجرة فيها، وهي موجودة عندك كرصيد مجمد، فمن رحمة الله عز وجل وتيسيره أن أباح لك أن تعطيها رجلا عنده خبرة، يضرب بها في الأرض ويتاجر فيستفيد بخبرته، وينمي هذا المال، فإن ظهر ربح كان بينكما على ما اشترطتما إما أن يقول: الربح بيني وبينك مناصفة، أي: إذا ربح خمسة آلاف فإن لك ألفين وخمسمائة وله ألفين وخمسمائة، فيذهب ويتاجر بالمائة ألف في السيارات، أو الأقمشة، أو الأغذية، أو الأدوية أو غيرها .

وبعد مضي المدة المتفق عليها تقول له: يا فلان! احسب لي المضاربة، فيذهب ويبيع الأشياء الموجودة بمائتي ألف، ثم يدفع أجرة الدكاكين وأجرة الأعباء وأجور العمال، فاستقر المبلغ على مائة وخمسين ألفا؛ لأن الربح لا يكون إلا بعد رد الحقوق، فأنت دفعت مائة واتفقتما على أن الربح بينكما مناصفة وكان الربح خمسين ألفا، فيأخذ خمسة وعشرين ويرد لك مائة وخمسة وعشرين، هذه هي المضاربة الشرعية.

يقول شيخ الإسلام رحمه الله: من قال: إن القراض الذي هو المضاربة، ويسمى قراضا ويسمى مضاربة، وسمي مضاربة؛ لأنه من الضرب في الأرض: ﴿ وآخرون يضربون في الأرض ﴾ [المزمل:٢٠] الذي هي التجارة، وسمي قراضا؛ لأنه اقتطع من ماله قرضا فسمي بهذا.

يقول: إن من قال: إنها ثابتة بالإجماع فقد وهم، إنما هي ثابتة بالسنة؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم ضارب بمال خديجة ، وجاء الإسلام والقراض موجود ومعروف، ورحلة الشتاء والصيف تدل على أنهم كانوا يسافرون في الصيف إلى الشام وفي الشتاء إلى اليمن للتجارة، ثم ترد الأرباح وتقسم على حسب ما يتفقون عليه، فأجازت الشريعة هذا النوع من العقود.

يقولون: إن الفوائد والأرباح تعتبر قراضا، وأعجب فما تنفك من عجائب! حينما يأتي من يقول: إن عقد القراض ليس فيه نص من الكتاب والسنة بشروط معينة، وإذا كان ليس فيه نص معين لا من الكتاب ولا من السنة وليس فيه إجماع على شروط معينة، فإنه يختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة، فيصبح قراض الأمس له حالة، وقراض اليوم له حالة، هذا هو الفقه الجديد الذي -نسأل الله السلامة والعافية- زين لصاحبه حتى يحل ما حرم الله، فيضل ويضل ومن ثم يهلك ويهلك غيره.

والقراض في الأصل يقوم على أركان وهي: رب المال، والعامل الذي يضرب بالمال ويتاجر، وهو الطرف الثاني، والمحل الذي هو المتاجرة، والصيغة التي هي الإيجاب والقبول، كأن يقول له: قارضتك على أن يكون الربح بيننا.

يقولون: إذا جاء العميل للمصرف ودفع مائة ألف فإنن." (١)

"حكم اشتراط تسليم الدين في غير مكان القبض

وقوله: [وإن أقرضه أثمانا فطالبه بها ببلد آخر لزمته، وفيما لحمله مئونة قيمته] [وإن أقرضه أثمانا] كذهب وفضة، دنانير ودراهم، أو أقرضه ريالات وطالبه بها في غير البلد، كأن يستدين منك عشرة آلاف في مكة، فقلت له: أنا جالس

---

(١) شرح زاد المستقنع – الشنقيطي ٧/١٧٢

في مكة في رمضان، ولكنني أطالبك بردها لي مثلا في الرياض في ذي القعدة، أو في جدة أو المدينة لزمه ذلك، أي: لزم المدين أن يسدد الدين في الموضع الذي اتفقا عليه، فهذا من الشرط، وقد قال صلى الله عليه وسلم : (المسلمون على شروطهم) .

وقد نص العلماء رحمهم الله على أنه إذا أعطاه الأثمان في بلد وطالبه بقضائها في بلد آخر، أنه لا بأس بذلك ولزمه أن يسددها في البلد الآخر، لكنهم فرقوا بين الأثمان وغير الأثمان، كالطعام والكساء وغيرها مما يحمل وفيه مئونة؛ لأنه إذا اشترط عليه أن يوفيه في بلد غير بلده استضر المديون، وصارت منفعة زائدة للدائن على المديون، فلا يجوز ولا يلزم بهذا.

أما الأثمان كالذهب والفضة، في القديم إذا قال لك: أعطيك مائة دينار في المدينة وتقضيها في مكة جاز ولزمه أن يسدد الدين في مكة؛ لأنه لم يكن في حمله مئونة، لكن في زماننا فيه مئونة، خاصة إذا كان من بلد إلى بلد تختلف العمل فيه، فإن العملة إذا كانت صعبة كأن يستدين مثلا: دولارات، فيقول له وهو في مكة: هذه العشرة آلاف دولار أشترط أن تسددها لي في المشرق أو في المغرب، والدولارات في المشرق أو المغرب غالية وعزيزة الوجود، وحملها إلى هناك فيه مئونة ومشقة، فكأن الدائن صاحب الدين اشترط منفعة وصار أخذ الدين مع المنفعة الزائدة، وعليه قالوا: إنه لا يلزمه هذا الشرط، إذا كان على وجه فيه ذريعة إلى الربا.

كذلك الذي في حمله مئونة، كما لو استدان منه طعام بر أو استدان منه طن حديد أو طن نحاس وهو في مكة، وقال له: السداد يكون في المدينة، وهذا الدين قد لا يوجد مثلا في المدينة، كما في القديم، إذا كانت البلدان مختلفة والأطعمة والمنافع كانت المثمونات مختلفة في الأماكن، فيلزمه ببلد غير بلده، فيتحمل مشقة الحمل إليه، قالوا: عندها ينتقل إلى القيمة، ولا يلزمه دفع العين ولا دفع المثل إذا كان المثل لا يتيسر في ذلك البلد وكان حمله إلى ذلك البلد فيه مئونة، فأنت إذا تأملت أن حمل هذا الشيء إلى جدة يكلفه خمسمائة، فصار كأنه استدان منه مائة صاع فقضاها مائة صاع وخمسمائة، وصار يستفضل على دينه، وصار شرطا جر منفعة، والشروط التي تجر المنافع تعتبر محرمة.

لكن إذا اشترط عليه في المثمونات التي في حملها مئونة أن يسدده في بلد غير بلده وفي حمله إلى ذلك البلد مئونة، فحين نقول: ينتقل إلى القيمة، يرد

إذا قال له: هذا الطن من الحديد تأخذه مني في مكة وتقضيه لي في المدينة، وقلنا: إنه يلزمه أن يدفع قيمته بدلا عن مثله، فالطن الحديد مثلا في المدينة قيمته أكثر من قيمته في مكة، فهل العبرة بمكة أو بالمدينة؟

A من حيث الأصل لا يلزم من استدان منك أن يعطيك ما في حمله مئونة في البلد الذي اشترطته، وإن ألزمته بذلك ينتقل إلى القيمة؛ لأننا إذا ألزمناه بالعين صار الحمل مئونة، وإذا ألزمناه بالمثل سيتضرر بحمل المثل إلى بلد القضاء، وغالبا ما تقع هذه المسألة، إذا كان البلد الذي اشترط عليه القضاء فيه ليس فيه نفس الشيء، أما لو كان فيه نفس الشيء فلا **إشكال**، يأخذ هذا الشيء ثم يذهب إلى البلد ويقضيه نفس الشيء، لكن حين لا يكون في البلد نفس ذلك سواء كان من طعام أو غيره، فقال له: اقضني في مكة وقد استدان منه في المدينة، أو اقضني في المدينة وقد استدان منه في مكة، فمعناه: أنه

سيتحمل مئونة الحمل إلى مكة، فصار فضل زيادة مشترطة في الدين وهذا محرم، وفي هذه الحالة يعدل إلى القيمة، ويلزمك أن تدفع قيمة الدين.

إذا: الأمر إما أن تكون قيمة الدين في مكة هي قيمته في المدينة فلا **إشكال**، فلو أن الطن الحديد الذي أخذه منك قيمته في مكة عشرة آلاف ريال، وقيمته في المدينة عشرة آلاف ريال، فيلزمه أن يدفع عشرة آلاف ريال ولا **إشكال**، أي: لم يقع ظلم على المدين، ولم يطالب بأن يعطيك عين السلعة؛ لأنها غير موجودة؛ لأنه استنفدها، ولا يلزمه أن يعطيك المثل؛ لأنه لو جاء يعطيك المثل في البلد المتفق عليه فإنه حينئذ يستضر بالحمل وصار قرضا جر نفعا، ولكن يلزمه أن يدفع لك القيمة، وإذا لزمه أن يدفع لك القيمة فحينئذ يرد السؤال هل العبرة ببلد القرض أم العبرة ببلد الوفاء؟ إن اتفقت القيمة لا يرد هذا السؤال،بمعنى: إن كانت قيمته في مكة هي قيمته في المدينة لا **إشكال**، لكن إن اختلفت القيمة فحينئذ هل العبرة ببلد الدين الذي أعطاه فيه الدين أم العبرة ببلد الوفاء؟ **الجواب**: العبرة ببلد الدين.

وقوله: [إن لم تكن ببلد القرض أنقص] إذا كان الدين في بلد القرض أنقص فحينئذ تلزمه القيمة، فقلنا: يدفعها ببلد القرض الذي هو مكة، فإن كانت أنقص في مكة بأن كانت قيمتها عشرة آلاف، وفي المدينة قيمة القرض عشرون ألفا، فحينئذ يدفع بقيمة بلد القرض، وقول بعض العلماء: [إن لم تكن ببلد القرض أنقص] خطأ، والصواب: أكثر، إن لم تكن ببلد القرض أكثر، وفي هذه الحالة عكس المسألة وجعل البلاء على المقرض وأعتد ببلاء المقرض على حساب المقترض، والأول له وجهه والثاني له وجهه، وإن قيل: إن العبرة ببلد القرض لا **إشكال** في صحته واعتباره زائدا أو ناقصا؛ لأن الحق ثبت في بلد القرض، وبعض العلماء يرى أن العبرة ببلد الوفاء، ويلزمه بقيمته في بلد الوفاء، سواء كانت أكثر أو أنقص.." (١)

"قبول قول الراهن في كون الرهن مالا محترما

قال رحمه الله: [وكونه عصيرا لا خمرا].

هذه المسألة تعرف: بإثبات القيمة ونفي القيمة.

فإنه يشترط في الرهن أن يكون له قيمة، أي: أن يكون مالا محترما شرعا.

فإن قال قائل: ما الدليل على اشتراطك أن يكون الرهن مالا محترما؟ فنقول: إن الله عز وجل ما شرع الرهن إلا من أجل أن يسدد الدين منه، فالحكمة من مشروعية الرهن أنه إذا عجز المديون عن سداد الدين، فإنه يباع الرهن ويسدد منه، فمعنى ذلك أنه ينبغي أن يكون الرهن له قيمة، فإذا لم تكن له قيمة فحينئذ تفوت الحكمة التي من أجلها شرع الرهن، وعلى هذا قال العلماء: يشترط في الرهن أن يكون مالا محترما شرعا، أي: له قيمة، وكل شيء له قيمة معتبرة شرعا، فإنه يوصف بكونه مالا.

مسألة: إذا قال الراهن: أريد منك أن تعطيني دينا خمسمائة ريال، فقال له: أعطني رهنا، فقال: أرهن عندك هذا (الكرتون) من العصير مثلا، والعصير له قيمة، فقال له: قبلت، فأخذ العصير ووضعه عنده رهنا، فلما تم حلول الدين وأخذ

---

(١) شرح زاد المستقنع – الشنقيطي ٧/١٧٣

حقه، ادعى صاحب الدين أنه لم يرهنه عصيرا، وإنما رهنه -والعياذ بالله- خمرا، كأن يكون الراهن كافرا، فالكافر الذمي الذي يكون بين المسلمين، قد يستدين منك وتطالبه برهن، فعندهم الخمر لها قيمة، وفي دينهم وشريعتهم لها قيمة، وإن كان لا يصح من المسلم أن يقبله رهنا، لكن ادعى المسلم أن الراهن سواء كان مسلما أو كافرا إنما رهنه خمرا، فإذا ادعى المسلم أنه رهنه خمرا، فحينئذ يبقى **الإشكال**: هل نقبل قول الراهن أو نقبل قول المرتهن؟ فإن قبلنا قول الراهن أثبتنا المالية للرهن، وإن قبلنا قول المرتهن جعلنا الرهن ذا قيمة، مع أنه خمر لا قيمة له، فالمرتهن يريد أن يفوت الرهن فهو يقول: إنما هو خمر، أو يقول: هو ميتة، أو يقول: هو خنزير، بمعنى أنه شيء لا قيمة له؛ لأن الخمر والميتة والخنزير ونحوها مما لا قيمة له لا يأذن الشرع ببيعه؛ ففي الصحيحين من حديث جابر : (إن الله ورسوله حرم بيع الميتة والخنزير والأصنام)، فلو قال: إنه ميتة، فمعنى ذلك: أنه لا قيمة له.

ومثال ذلك في الميتات: لو قال له: رهنتك شاة حية، فقال: لا، بل رهنتني شاة محنطة ميتة.

فحينئذ المحنط من الميتات -كما سبق بيانه في بيع الميتات- ليس له قيمة، ولا يجوز بيعه ولا شراؤه، إذا كان ميتة غير مذكاة، فلو قال له: محنط، فمعناه: أنه لا قيمة له، ولو قال له: شاة حية، فإن لها قيمة، أما المحنط فلا يجوز بيعه ولا شراؤه؛ لأنه ميتة.

وبناء على ذلك أصبح عندنا قولان: قول يقول: أعطيتك رهنا له قيمة، وهذا القول قول المديون، وهو الراهن، وقول يقول: لم تعطني شيئا له قيمة، إنما أعطيتني شيئا لا قيمة له، سواء كان خمرا أو ميتة أو خنزيرا، فما الحكم؟ هل نقبل قول المديون وهو الراهن، ونطالب الآخر الذي هو المرتهن بالدليل والبينة، أو العكس؟ قال المصنف: يقبل قول الراهن في كونه عصيرا لا خمرا؛ لأنك تجد أن الراهن يثبت المالية، وهو حق من حقوقه، والمرتهن ينفي المالية؛ لأنه يسقط عن نفسه تبعة أو مسئولية ضمان الرهن، وعلى هذا يقبل قول الراهن؛ لأن العصير له قيمة، والخمر لا قيمة له، وعلى هذا نطبق الضوابط التي ذكرناها.

وقيل من يقول قد كان ادعى ولم يكن لمن عليه يدعى فكون الراهن قال: رهنتك شيئا له قيمة، هذا هو معنى قوله: (كونه عصيرا)، والمرتهن يقول: بل رهنتني شيئا لا قيمة له، فأصبح قول الراهن هو المقبول بالإثبات والنفي، فحينئذ الأصل إذا نظرت إلى النفي والإثبات قد تقول: إنه إذا قال له: إنه شيء له قيمة، فالمدعي هو الراهن، وإذا قال: لا قيمة له، فالمدعي هو المرتهن، فيكون **الجواب** حينئذ: أن الأصل أن من ارتهن فإنه يرتهن شيئا له قيمة، فتلغي ضابط النفي والإثبات، وتثبت ضابط الأصل؛ لأنه لا يعقل أن إنسانا يقبل رهنا إلا وله قيمة هذا وجه.

وبعض العلماء يقول: لا؛ بل الأصل الأول ثابت؛ لأنه في حالة كونه يقول: إنه خمر، أو كونه عصيرا فيه نفي من وجه وإثبات من وجه، والآخر له نفي من وجه وإثبات من وجه، فتعارض النفي والإثبات ورجح بالأصل؛ لأنه في هذه الحالة لو قال: إنه عصير، فهو يثبت المالية وينفي كونه لا قيمة له، وكذلك أيضا العكس الآخر يثبت كونه لا قيمة له وينفي المالية.

وعلى هذا صار نفيا من وجه وإثباتا من وجه، والآخر نفيا من وجه وإثباتا من وجه، فرجح الأصل ما ذكرناه؛ لأن الأصل في الإنسان إذا جاء يرهن فإنه يرهن شيئا له قيمة؛ لأن الرهن يقصد منه الضمان، وهل يكون الضمان بما فيه مالية أو لا مالية له؟ الضمان لا يكون إلا بما فيه مالية، وعلى هذا اعتضد قول الراهن، وأصبح القول قوله، وليس بقول المرتهن.." (١)

"انتقال العقد من الرهن إلى الإجارة

وإذا كنا نقول: إنه يجوز له أن ينتفع بالرهن بعوض بعوض مثله في حالة القرض، فمثال ذلك: رجل أعطاك مائة ألف دينا فأعطيته عمارة، فطلب منك أن يأخذ منفعتها في الموسم، وأجرة هذه العمارة إذا أجرت في الموسم على من يريد استغلالها مثلا خمسون ألفا، فإذا أعطاك خمسين ألفا فإنه يجوز؛ لأنه أخذ الرهن لقاء إجارة، وقد ذكرنا في أول باب الرهن أن يد المرتهن تكون يد أمانة، فهو الآن أراد أن يستأجر الرهن، فهل تنتقل يده من يد الأمانة إلى يد الضمان؟

A نعم؛ لأنه بالإجارة حينئذ يصبح ضامنا، فتخرج يده من يد أمانة إلى يد ضمان، فلو تلف شيء في العمارة فإنه يضمنه.

هذا بالنسبة إذا قلنا: إنه تنتقل بالإجارة، ويجوز أن يستأجره، وهناك عقدان: العقد الأول: الرهن، والعقد الثاني: عقد الإجارة، سواء استغرق عقد الإجارة مدة الدين، كأن يكون مدة الدين سنة، وعقد الإجارة سنة، فلا **إشكال**، أما دون السنة كشهرين، أو مدة الموسم، أو ثلاثة أشهر، ففي هذه الحالة، عندما أخذها إجارة انتقلت اليد وزالت يد الرهن، وأصبحت عينا مؤجرة، وإذا انتهت المدة فهل تعود رهنا؟ **الجواب**: لا، إذا انتهت المدة فإن صاحب العمارة بالخيار، فإن شاء ردها رهنا، وإن شاء رهن غيرها، وفائدة ذلك: أنه ربما ترهن العمارة وقيمتها مثلا خمسمائة ألف، وخلال الشهرين تصبح قيمتها مثلا مليونا، ويكون من الضرر أن تجعلها رهنا، وقد ترهنها وأنت لا تحتاج إلى أن تستغلها، ثم لما صار الشهر والشهران بانتفاعها بالإجارة طرأ استغلال لك عليها أو حاجة لك عليها، فحينئذ بعد انتهاء المدة أنت بالخيار، فإن شئت أن تعيد العمارة أعدتها، وإن شئت أن تدخل عينا رهنا بدلا عنها كان لك ذلك، فكأن صاحب الدين هو الذي ضيع حقه بزوال اليد، وحينئذ يزول لزوم الرهن؛ لأننا اشترطنا أن اللزوم يستديم فيه ببقاء اليد.

فإذا كانت اليد دخلت عليها الإجارة، وانتقل الرهن من كونه رهنا إلى إجارة؛ فحينئذ يزول لزوم الرهن، هذا هو معنى لزوم الرهن.

لزوم الرهن: لو أنك رهنت العمارة وقيمتها مثلا مائة ألف، والدين لثلاث سنوات، وبعد شهر أو شهرين أصبحت قيمتها مليونا، فتبقى لازمة عليك، أي: تبقى رهنا، ولو أصبحت بالملايين، لكن إذا أدخلت الإجارة عليها ورضي صاحب الدين، فحينئذ انفك اللزوم؛ لأنه قد سبق أن ذكرنا أن المذهب -وهذا مذهب طائفة من العلماء- على أن الرهن يلزم إذا قبض واستديم القبض، لكن عندما دخلت الإجارة رفعت استدامة اليد، وحينئذ ينتقل من كونه لازما على المديون، إلا أنه بعد انتهاء مدة الإجارة فهو بالخيار، إن شاء أدخله رهنا مرة ثانية، وإن شاء امتنع عن إدخاله، وأدخل عينا أخرى مكانه، على ما يتفقان عليه.

---

(١) شرح زاد المستقنع - الشنقيطي ٤/١٧٨

هذا بالنسبة إذا كانت العين لا تحتاج إلى مئونة كالعمائر والأرضين، فخلاصة ما فيها: أن الأصل العام أنه لا يجوز لصاحب الدين أن يأخذ منفعة من الرهن إلا بإذن صاحبه، فإذا اعتدى على ذلك ضمن، ويتفرع تفرع على هذا لو أنه استأذنه بعوض وكان العوض لمثل العين جاز، سواء كان في رهن القروض أو غيرها.

وإن استأذنه بعوض دونه، أو بدون عوض في عين مرهونة لقاء دين لم يجز؛ لأنه قرض جر نفعا، وأما إذا كان في غير رهن القروض، فإنه يجوز؛ لزوال الشبهة الموجبة للتحريم، والقاعدة: أن الحكم يدور مع علته وجودا وعدما، فقد منعنا انتفاعه بدون عوض أو بدون عوض المثل إذا كان في القرض؛ لخوف الربا، وذلك منتف في رهن غير القروض، فيصبح جائزا على الأصل.." (١)

"التخريج الفقهي لبطاقة الائتمان لو قام البنك بتغطية الالتزامات من غير رصيد الحامل

الصورة الثانية من الحالة الأولى: وهي أن يقوم البنك بالوفاء بالالتزامات من عنده ثم يقسط الحقوق على العميل دفعات على ما يراه أو يتفق مع العميل عليه، ففي هذه الحالة: لا يسحب من الرصيد، ويكون رصيد العميل أشبه بالرهن والغطاء، فلو فرضنا أن العميل له عشرة آلاف ريال أو عشرين ألف ريال والبطاقة يسحب بها في حدود خمسة آلاف ريال، فالخمسة آلاف الموجودة في الرصيد هي في الحقيقة غطاء لعمليات البطاقة التي هي في حدود خمسة آلاف ريال.

فيمكن لنا أن نقيم الصورة الثانية وهي التي لا يتدخل فيها البنك في الرصيد إلا بأمر وإيعاز من العميل، ويكون الرصيد فيها عبارة عن غطاء، وهذا ما سبق وأن سميناه بالرهن؛ لأن الرهن يكون للاستيثاق من أجل أن يوفي منه صاحب الحق إذا لم يسدد وقد سبق شرطه وبيان ضوابطه، وفي هذه الحالة البنك يقوم بالتالي: إذا اشترى العميل بمبلغ ثلاثة آلاف ريال، فالبنك له طرف من التعاقد مع التاجر كما بيناه سابقا، فهو يدخل لحساب التاجر مبلغ ثلاثة آلاف ريال، دون رسم الخدمة التي طالبه بها البنك، في هذه الحالة: إذا قام البنك بالسداد عن العميل وتوجه للعميل لأخذ ما يستحقه عليه من دفعات، كان طبيعة التعاقد أن البنك التزم بالدفع عن العميل وجعل رصيد العميل غطاء لوفاء العميل، فلو تأخر العميل أو امتنع من السداد فالأمر يسير حيث يسحب من رصيده، والبنك في مأمن من الإخلالات بهذه الالتزامات التي سبق ذكرها.

الآن عرفنا طبيعة العقد، فيبقى السؤال من الناحية الفقهية، لو أن اعتبرنا الرصيد رهنا وغطاء للعمليات التي يقوم بها العميل بالبطاقة، فالسؤال الأول: ما هو نوع هذا الرهن؟ و

A أن الرهن من النقود: أعني الذهب أو الفضة، فهل يجوز أن ترهن النقود أم أن الرهن يكون في المثمونات دون الأثمان؟ جمهور العلماء يجيزون رهن النقود، ونص على ذلك فقهاء الحنفية والمالكية والشافعية، وهو مفهوم عبارات الحنابلة: كل ما جاز بيعه جاز رهنه، وبناء على ذلك: مذهب الجمهور على جواز رهن النقود، والدليل على ذلك: أننا لو رهنا العقار كالبيت إنما قصدنا ضمان حق صاحب الدين، وسنبيع البيت عند عجز المدين عن السداد ثم نسدد، قال العلماء: فلأن

---

(١) شرح زاد المستقنع – الشنقيطي ٩/١٧٩

يجوز رهن النقد المباشر من باب أولى وأحرى؛ لأنه إذا جاز رهن البيت والعمارة والدابة والأرض لكي تباع عند عدم الوفاء، فمن باب أولى أن يرهن النقد نفسه، وهذا واضح.

إذا ثبت هذا فإن النقود تعتبر رهنا لعملية البطاقة، لكن **الإشكال** ليس هنا، إنما **الإشكال** في المسألة الثانية: وهي هب أن الرصيد اعتبر رهنا، فقد تقدم معنا في باب الرهن: أن الرهن الشرعي لا يجوز لصاحب الدين أن يغيره، أو يبدله، أو يتصرف فيه، وهنا عند النظر في المبلغ المدفوع نجد أن البنك قد ضمن مثل الرهن لا عين الرهن.

توضيح ذلك: أجمع العلماء من حيث الأصل على أنك لو استدنت من رجل عشرة آلاف ريال، وقال لك الرجل: أعطني رهنا، فأعطيته سيارة عندك، تقدم معنا أن هذه السيارة إذا وضعت عند صاحب الدين فلا يحق له أن يتصرف فيها ولا أن ينتفع بها، وذكرنا الأحكام المتعلقة بالمحافظة على الرهن، كل ذلك لأجل الخوف من (كل قرض جر نفعا فهو ربا).

إذا ثبت هذا وقلنا: إن الرهن لا يتصرف فيه، فطبيعة الرهن الشرعي أنك تأخذ العين وتردها بعينها، فإذا أعطاك سيارة لا يجوز أن تبدل السيارة بمثلها، ثم تقول له إذا سدد: خذ هذه سيارة مثل سيارتك، بل الواجب أن تضمن له عين سيارته، وهذا ذكرنا فيه الأصول والضوابط وقررنا: أن الرهن يضمن بعينه، فإذا ثبت أن الرهن يضمن بعينه، ف

الخمسة آلاف التي في رصيد زيد أو عمرو -وهو حامل البطاقة- إذا وضعت في الرصيد: هل الذي يضمن عين النقد الذي دفع أم يضمن مثله في القدر؟ **الجواب**: أنه يضمن مثله في القدر، فليست عين الخمسة آلاف المدفوعة؛ لأن الرهن يتعين وينبغي حفظه بعينه كما ذكرنا، وهنا لا يقصد بعينه إنما يحفظ بقدره ومثله.

بناء على ذلك في الصورة الثانية من الحالة الأولى: إذا كان له رصيد، ولا يسحب البنك من الرصيد يعتبر رصيده بمثابة الرهن والغطاء لعمليات البطاقة وإذا كان بمثابة الرهن ففيه مسألتان: المسألة الأولى: أن الرهن بالنقود جائز في أصح قولي العلماء وهو قول الجماهير.

والمسألة الثانية: أنه يشكل على هذا أن رهن النقود -الرصيد- لا يضمن ولا يحفظ بعينه، وإنما يضمن بمثله، فخرج عن ثمن الرهن في الشرع، لكن عندنا في هذه الحالة أيضا **إشكال**، وهذا **الإشكال** يقوم على قاعدة: كل قرض جر منفعة فهو ربا، وتوضيحه: أننا سبق وأن ذكرنا في باب القرض أن العلماء مجمعون على أنه إذا دفع رجل لآخر قرضا فلا يجوز له أن ينتفع منه منفعة؛ لأن ذلك ذريعة إلى الربا، وقد بينا ذلك وذكرنا ما ورد عن السلف رحمهم الله من تحريم المنافع لقاء القروض، إذا ثبت أن صاحب القرض لا يجوز له أن ينتفع لقاء قرضه، فلو فرضنا أن صاحب البطاقة له رصيد -كما في الصورة التي معنا- وقام البنك بالسداد عنه، فإن صاحب البطاقة يعتبر في هذه الحالة قرض ما بين البنك وما بين العميل، فكأن البنك أقرض العميل قيمة الاستحقاقات التي في بطاقته، والتي فرضنا أنها خمسة آلاف، لكن البنك لم يقبل على دفع خمسة آلاف بدلا عن رصيد العميل إلا لوجود المنفعة التي سيجنيها من الطرفين: من العميل -وهذا ما سنبينه في الرسوم المؤجلة- ومن التاجر.

والسؤال: أين المنفعة التي يستفيدها البنك من التاجر؟ سبق وأن ذكرنا في عقد البطاقة: أن المصدر الذي يصدر البطاقة يلزم العميل ألا يتعامل إلا مع محلات معينة، وتجد شعارات البطاقة التي يريد أن يتعامل بها موجودة، إما في الخدمات وإما في أماكن السلع.

إذا ثبت هذا فكأن البنك يقول له: أدينك بشرط أن تشتري من فلان وفلان -المحل الذي سيشتري منه- والبنك مستفيد؛ لأن بينه وبين هذا التاجر أو المستفيد عقدا، مفاده أن كل عملية يقوم العميل بفعلها كأن يشتري بثلاثة آلاف أو أربعة آلاف فإنه يجب على التاجر أن يدفع للبنك رسم الخدمة، ورسم الخدمة لو فرضناه مثلا (٥٪) فمعنى ذلك: أن العملية إذا تمت بخمسة آلاف ريال، وعليها (٥٪) فمعنى ذلك أن البنك سيستفيد ما مقداره مائتين وخمسين ريالا، وعلى هذا فتكون حقيقة الأمر: أن البنك دين صاحب البطاقة الأربعة آلاف وسبعمائة وخمسين واستفاد المائتين والخمسين التي سيجنيها من التاجر، وأطبقها على العميل خمسة آلاف؛ لأن المسجل عند البنك أنها خمسة آلاف، والذي يسجل في الفاتورة عند التاجر خمسة آلاف، فأصبحت للبنك منفعتان: منفعة من العميل وهذا ما سنذكره إن شاء الله من جهة الربا، ومنفعة من جهة التاجر والمستفيد.

فإذا: الحال في هذه الصورة الثانية: أن يكون البنك بمثابة المقرض للعميل؛ لأنك إذا جئت تكيف المسألة من الناحية العقلية فكون البنك يلتزم بالدفع عن العميل معناه: أنه سيقرض العميل؛ لأن الخمسة آلاف مستحقة على العميل لا على البنك، وفي هذه الحالة تعجل البنك بدفع الخمسة آلاف، والواقع أنه دفع أربعة آلاف وسبعمائة وخمسين واستفاد منها مائتين وخمسين، فهو يستفيد من التاجر، وقد يقال: هذا راجع إلى النظرة التي ينظرها البنك بأنه إذا أعطى العميل البطاقة وعين له المحل الذي يشتري منه يصبح عندها للبنك حق على هذا المحل، ومن حقه أن يستفيد من هذا المحل، طبعا هذه وجهة نظر، لكن من الناحية الشرعية تعتبر قرضا جر نفعا، هذا بالنسبة للتخريج الأول المتعلق ببطاقة الائتمان التي لها رصيد.

والخلاصة: إن كان العميل له رصيد في البنك فلا يخلو البنك في تأمينه للحقوق والالتزامات المترتبة على التعامل بالبطاقة من حالتين أو صورتين: إما أن يقوم بالسحب من مال العميل وحينئذ هو وكيل مستأجر، والوكالة بأجرة اختل فيها هنا: شرط العلم بالأجرة، والعلم بالمنفعة، فالأجرة مبنية على النسبة وهي معلومة من جهة القدر، لكنها مجهولة من جهة القيمة.

كذلك أيضا شابتها الجهالة: أعني إجارة الوكالة، من جهة جهالة المنفعة التي سيقدمها البنك للعميل، حيث لا يدرى عدد العمليات ولا يدرى هل هي في الداخل أو الخارج وهل هي في المحلات القريبة أو البعيدة، وهذا حاصل ما يقال في مسألة إذا كان للعميل رصيد عند تحرير البطاقة.." (١)

"حكم الاقتراض بعملة والسداد بعملة أخرى

---

(١) شرح زاد المستقنع - الشنقيطي ٥/١٨٤

هل يجوز للمقترض أن يرد القرض بما يعادله بعملة غير التي كان منها القرض؟ وهل هي مماثلة لمن صرف من الجهاز عملة أخرى غير التي أودعها؟

A باسم الله، الحمد لله والصلاة والسلام على خير خلق الله وعلى آله وصحبه ومن والاه؛ أما بعد من اقترض من شخص مالا بعملة، وأراد أن يسدد بعملة أخرى فإنه إذا كان هذا الانصراف من العملة القديمة إلى العملة الجديدة طرأ أثناء السداد واتفق عليه حينما جاء يسدده، هذا الشرط الأول أن يكون ذلك عند السداد.

والشرط الثاني: ألا يفترقا إلا وقد أعطى لكل ذي حق حقه، فإن فعل صح ذلك وجاز، والدليل عليه ما ثبت في الحديث الصحيح، من حديث ابن عمر ، أنه قال: كنت أبيع الإبل في البقيع، أبيع بالدراهم وأقتضي بالدنانير، وأبيع بالدنانير وأقتضي بالدراهم يعني: أبيعها دينا بدنانير، فإذا جاء السداد أقتضيها دراهم، وأبيعها بدراهم فإذا جاء السداد أقتضيها دنانير، فسألت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: (لا يحل لك أن تفارقه وبينكما شيء)؛ يعني أجاز له، لكن بشرط ألا يتفرقا وبينهما شيء فلو قال له: العشرة آلاف التي عندك أريدك أن تسددها لي بالدولارات قال: إذا أعطيك الدولار بثلاثة ريالات ونصف، قال: قبلت واتفقا، وفي نفس المجلس أعطاه حقه كاملا وافترقا وليس بينهما شيء، فهذا في قول جمهور العلماء: جائز ومشروع للحديث الذي ذكرناه، وهو حديث ثابت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وفيه **إشكال** في رواية سماك ، لكن المحفوظ عند أهل العلم على القول الصحيح أنه صحيح وثابت، وعليه فإنه يجوز أن يقع ذلك ولا بأس به، والله تعالى أعلم.

بالنسبة لآلة الصرف إذا كنت –على ما ذكرنا– أودعت بالريالات وسحبت بالدولارات أو العكس فإن هذا جائز لكن بشرط أن يكون في نفس الموضع وهو مخرج على مسألة الصرف الفوري، لكن هل الآلة تنزل منزلة الشخص، في بعض الأحيان ممكن أن تنزل لغالب السلامة، ولذلك لما كان الغالب سلامتها، والغالب أنها توفي الحقوق كاملة جاز، مثلا الآن حينما تشتري المبردات من مكائنها الخاصة، فتشتري بريال شيئا مبردا الغالب سلامته، لكن في بعض الأحيان تأخذ الآلة الريال ولا تعطي شيئا مقابله، والسؤال: لو أنها أخذت ولم تعط فما الحكم؟ يعني لو أنك دفعت ريالا وامتنعت أن تخرج لك حقك وأنت ترى أمامك الزجاجة هل يجوز كسرها؟ **الجواب**: نعم، يجوز لك أن تكسر الزجاجة وتأخذ حقك، لكن تضمن قيمة الزجاج الذي كسرت، وعلى ذلك فتنظر الأحظ؛ فإن كانت قيمة المشروب أهون من قيمة الزجاج تقدم على هذا، أما من ناحية شرعية فالغالب في الحقيقة سلامتها، مثال ذلك السيارات التي يخشى أن يحدث فيها ضرر، كالسيارة التي تستعمل للسفر، ربما تنفجر إحدى العجلات أثناء ذلك ويهلك الإنسان، ففيها خوف الضرر، فتقول: هل يجوز الركوب؟ نعم؛ لأن الغالب سلامتها، فالحكم في الشريعة للغالب وللإمام العز بن عبد السلام كلام نفيس وهو: أن الشريعة أناطت الأحكام بالغالب ونوادر الظنون لا يلتفت إليها ولا يعول عليها في تقرير الأحكام الشرعية وقد أقر ذلك في كتابه النفيس: قواعد الأحكام ومصالح الأنام والله تعالى أعلم.." (١)

---

(١) شرح زاد المستقنع – الشنقيطي ١١/١٨٤

"حكم أكل الولي الفقير من مال موليه

قال رحمه الله: [ويأكل الولي الفقير من مال موليه الأقل من كفايته] هذه المسألة مستثناة من الأصل الذي ذكرناه، وقد قلنا: إن العلماء رحمهم الله يقررون الأصل ثم يذكرون أفراد المسائل التي تستثنى، فهنا عرفنا أن الولي لا يأكل من مال اليتيم وبينا هذا الأصل.

ويرد

الولي الغني ليس بحاجة، ويستقيم أن يقال: أجره على الله، والقاضي إذا نصب شخصا للنظر في مصالح اليتيم وصار وليا عليه، فإنه سيتعطل عن مصالحه، وقد لا يجد وقتا من أجل أن يطلب الرزق، فلو كان فقيرا واحتاج إلى أن يأكل من مال اليتيم فهل يجوز له ذلك؟

A نعم، وهذا قول جماهير العلماء وأئمة السلف ودواوين العلم رحمة الله عليهم أجمعين، أن ولي اليتيم إذا كان فقيرا فإنه يجوز له أن يأكل بالمعروف؛ لأن الله تعالى يقول: ﴿ ومن كان غنيا فليستعفف ومن كان فقيرا فليأكل بالمعروف ﴾ [النساء:٦] فأحل الله عز وجل له أن يأكل بالمعروف.

وعلى هذا قال العلماء: يأكل الأقل من أجرته وكفايته، أو يأخذ الأقل من أجرته وكفايته، والمراد بذلك: أنه إذا كان وليا على يتيم وكان فقيرا واحتاج أن يأكل وهو قائم على مال اليتيم نقدر أجرة مثله، فلو كانت أجرة مثله في الشهر ألف ريال وكفايته في البيت ثمانمائة ريال فإنه يأخذ الثمانمائة ريال، ويأكل في حدود الثمانمائة.

فعندنا سببان: الأول: كونه قائما على المال، وهذا يقدر فيه أجرة المثل.

والثاني: كونه محتاجا وهذا يقدر فيه دفع الضرر عنه.

فعندنا أمران: كونه فقيرا ومحتاجا، وكونه تولى هذا المال وقام على حفظه ورعايته.

فهذان سببان كلاهما يحل للشخص أن يأكل من مال اليتيم، لكن لا تخلو المسألة من ثلاثة أحوال: الحالة الأولى: أن يتساويا، فتكون أجرة مثله تساوي قدر كفايته.

مثلا: تولى المال وكان سيولة، ولم يتاجر به، فلو استأجرت شخصا من أجل أن يحرس المال ويحفظه تقدر له -مثلا- في الشهر خمسمائة ريال، فلو قدرت له خمسمائة ريال كأجرة، ونظرت إلى قدر كفايته في طعامه ونفقته في نفسه فوجدت أنه خمسمائة ريال، تقول: تساوت أجرة مثله مع حاجته؛ فحينئذ لا **إشكال**، فيعطى الخمسمائة وتتساوى الأجرة مع الحاجة.

الحالة الثانية: أن تكون الأجرة أغلى من حاجته، كرجل -مثلا- ينمي مال اليتيم ويتاجر فيه، فمثله لو قدر أجرة عمله فإنه يعطى -مثلا- ثلاثة آلاف في الشهر، وكفايته ألف، فنقول: يعطى الألف إذا كانت كفايته أقل من أجرته، والعكس لو كانت أجرته أقل من كفايته، كرجل عنده أولاد وأسرة كبيرة ينفق عليهم، وكفاية مثله في أهله وولده: ألفان، وأجرة مثله: ألف؛ فحينئذ قدر كفايته أكثر من أجرة مثله، فيعطى أجرة مثله.

ولذلك ينظر الأقل من السببين؛ لأنه يأكل بسبب الأجرة ويأكل بسبب الحاجة فيعطى الأقل منهما، وهذا نص عليه جمهور العلماء رحمهم الله؛ لأن الأصل حفظ مال اليتيم، وحل الأكل إنما هو لوجود الحاجة، وما أبيح للحاجة يقدر بقدره.

فيرد السؤال: إذا كانت أجرة مثله أكثر من كفايته، لماذا لا نعطيه أجرة مثله؟ **الجواب**: أن الشرع لم يجعل ولي اليتيم أجيرا، ولذلك لا نستطيع أن نضحي بمال اليتيم ونعطي من يقوم عليه الأجرة بدون نص وبدون أصل شرعي، وإنما قدرنا أجرته من أجل تعارضها مع كفايته، فمن حيث الأصل يحرم الأكل عليه، والأصل أنه يلي أمر اليتيم وأجره على الله، إذ لو فتح هذا الباب ربما أكلت أموال اليتامى وذهبت قبل أن يبلغ اليتامى.

وعلى هذا: ننظر إلى الأقل من أجرته وكفايته فنعطيه، سواء كانت الأجرة أو كانت الكفاية.

قال رحمه الله: [أو أجرته مجانا] هنا مسألة ثانية: لو أن شخصا تولى على مال اليتيم وكان فقيرا، وأنفق على نفسه خلال ولايته على اليتيم سبعة آلاف ريال، ثم لما قارب اليتيم البلوغ أصبح الولي غنيا، فكان فقيرا فأكل ثم اغتنى بعد ذلك، سواء عند البلوغ قبل أن يدفع المال أو بعد بلوغ اليتيم وقد دفع المال، فهل نقول له: رد لليتيم السبعة آلاف؟ أي: هل يضمن ما أكله؟ قال رحمه الله: [مجانا].

للعلماء وجهان في هذه المسألة: بعض العلماء يرى أنه يدفع ويضمن ما أكله، وبهذا أفتى عمر بن الخطاب رضي الله عنه، وقولته المشهورة: (إني أنزلت نفسي من مال المسلمين كمنزلة ولي اليتيم، إذا اغتنيت تركته وإذا افتقرت أكلت، فإن أيسرت رددت ما أخذت).

فدل على أنه يقضي بعد اليسر، فإذا يسر الله عليه واغتنى ضمن المال.

والصحيح: ما ذهب إليه الجمهور من أنه لا يقضي، وبعض العلماء يجعل أكل الولي من مال اليتيم في حال الفقر بشرط وهو: أن يكون المال في تجارة ونماء، أما لو كان المال لا يجري وليس في التجارة ولا في النماء فلا يفتي بجواز أكله منه.." (١)

"ضابط الغبن الذي يثبت به الخيار في البيع

ذكرتم أن في حديث عروة البارقي دليلا على جواز أن يربح الإنسان بأضعاف ما اشترى به، فأشكل علي ذلك مع خيار الغبن، والذي يتضمن منع البائع من الزيادة الفاحشة، فما هو التوضيح في ذلك؟

A **إشكال** جيد، ولكنه وفق السائل، أولا: لكي يتضح **الإشكال**: خيار الغبن: أن تأتي إلى السوق وتسأل عن كتاب، بكم قيمة هذا الكتاب؟ قال: هذا الكتاب قيمته مائتان، فدفعت له المائتين وأخذته، فلما فارقت الرجل وتم البيع سألت عن الكتاب فإذا قيمته خمسون، هذا غبن فاحش، أي: أن الرجل ظلمك بالاسترسال، والاسترسال: أنك قبلت كلامه واسترسلت معه في البيع دون أن تكاسره، فلما باعه لك غبنك غبنا فاحشا، فبعض العلماء يقول: البيع صحيح ولا خيار

(١) شرح زاد المستقنع - الشنقيطي ٩/١٩٣

لك؛ لأنك قد رضيت أن تدفع المائتين مقابل الكتاب، والبيع وقع عن تراض، وقال بعض العلماء: لك الخيار؛ لأنك حينما سكت كأنك قلت له: قبلت هذا الكتاب بالعرف، وقد ائتمنتك على العرف في بيع هذا الكتاب، فصار غشا وتدليسا؛ لأنك سكت بناء على أن العرف أن يباع بمائتين، فإذا تبين أنه يباع بخمسين فقد ظلمك، وهذا الوجه الثاني رجحه غير واحد من العلماء، وقد بينا هذا في الخيارات، وإذا ثبت هذا فنحن قلنا: يجوز الربح أضعاف القيمة، وقد اشترى عروة شاتين بدينار، معنى ذلك أن قيمة الشاة نصف دينار، وباع إحدى الشاتين بدينار، فمعناه أنه ربح (١٠٠٪) يعني: ربح الضعف، ولم ينكر عليه النبي صلى الله عليه وسلم ذلك، فكيف نقول بخيار الغبن مع أن عروة البارقي اشترى الشاة بنصف دينار وباعها بدينار؟! **والجواب** في هذا: أن الشاة تباع بدينار وتباع بدينارين على حسب العرف، أي: أن الغبن في الدينار ليس بفاحش، ومحل خيار الغبن في الغبن الفاحش، فعلى هذا: يستقيم أن يجاب بأن الدينار والدينارين قد يكون غبنا غير فاحش، فمثلا في السوق يباع الكتاب بخمسين ويباع بستين ويباع بسبعين ويباع بثمانين ويباع بمائة، على حسب قوة المشتري في المكاسرة، فأنت إذا جئت واشتريت بستين فقد اشتريت بعرف، ولو اشتريت بمائة فقد اشتريت بعرف، فـ عروة البارقي اشترى الشاة من الجلب، والجلب أرخص من السوق، ثم باعها في السوق، وعلى هذا: لا يمنع أن تكون قيمة الشاة جلبا خمسين، وقيمتها في السوق مائة أو تكون قيمتها في الجلب نصف دينار وقيمتها في السوق دينارا، وعلى هذا لا يستقيم الاعتراض، ويكون من باب بيعه بالعرف، فيجوز أخذ الأرباح الكثيرة إذا لم يكن في ذلك الغبن الفاحش، كذلك يمكن أن تقول: إنه يجوز أن يقول له: يا فلان! السيارة قيمتها في السوق عشرة آلاف، وأنا لا أبيعها إلا بثلاثين ألفا، وهذا من حقه، فإنه لو كشف له الأمر وقال: قيمتها بالسوق عشرة وأريد أن أبيعها بثلاثين فحينئذ يستقم لنا أن نحتج بحديث عروة البارقي ؛ لأن الشرع لم يحد ربحا معينا، فإذا قال له: رضيت أن أشتريها منك بثلاثين ألفا فإن الله تعالى يقول: ﴿ إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم ﴾ [النساء:٢٩] وهذا قد رضي دفع الثلاثين فصح البيع ولا يحكم بالفساد، والله تعالى أعلم.." (١)

"الضمان في المضاربة

أشكل علي في قصة عبد الله و عبيد الله ابني عمر رضي الله عنهم أجمعين، قول عبيد الله لـ عمر ؛ أنهم لو خسروا لضمنوا، مع أن المضاربة إذا خسر فيها العامل ولم يفرط لم يضمن! نرجو التوضيح.

A باسم الله، الحمد لله، والصلاة والسلام على خير خلق الله، وعلى آله وصحبه ومن والاه.

أما بعد: فلله درك من سائل! ولا شك أنه **إشكال** في محله، ولذلك إذا نظرت أن عبيد الله و عبد الله كانا ضامنين للمال، والأصل يقتضي أن المضارب لا يضمن؛ لكن الصحابة قالوا: (اجعله يا أمير المؤمنين! قراضا) من جهة الربح؛ لأن العقد في الأصل لم يقع على أنه عقد قراض.

---

(١) شرح زاد المستقنع - الشنقيطي ١٩/١٩٥

والمشكلة في هذه القضية: أن عمر رضي الله عنه رأى الشبهة في تخصيصهم بالمصلحة، فقال: (أن كنتما ابني أمير المؤمنين؟ أديا المال).

إذا: من حيث اعتراض عمر في الأصل له وجهه؛ لكن **الإشكال** في يد الضمان التي اعترض بها عبيد الله .

والحل في المناصفة في الربح تأتي على وجهين، يعني: تنصيف عمر للربح على وجهين: إما أن تقول: إنه صلح، شبه بالقراض من جهة دخول رب المال مع العامل بالمشاركة، وهذا هو الذي تطمئن إليه النفس، وبعض مشايخنا رحمة الله عليهم اختاروا هذا **الجواب**، لقول الصحابة: (اجعله قراضا)؛ لأن الخلاف في الربح، هل كله يكون لبيت المال، أو كله يكون لـ عبد الله و عبيد الله ؟ فالأصل يقتضي أن كله يكون لـ عبد الله و عبيد الله من جهة تحمل الخسارة؛ لكن من جهة تميزهم واختصاصهم بهذا الفضل يقتضي أن يكون لبيت مال المسلمين.

وبناء على ذلك: يكون عمل عبد الله و عبيد الله في مال لا يملك، يعني: أن أبا موسى ليس له الحق أن يمكلهما ويخولهما، فأصبحت يد عبيد الله و عبد الله على المال يد شبهة، وهي التي أدخلت عمر في الاعتراض، فحينئذ كأن قسم الربح بينهما أشبه بالصلح، والصلح يقع بغبن أحد الطرفين، ولذلك كأنهم لما قالوا: (اجعله قراضا)، أي: اجعله على سنن القراض فيما أشكل، وهو الربح، لا تجعله قراضا من حيث الأصل، وهذا فيه فرق، فكونك تجعله قراضا من حيث الأصل وتجعله قراضا من حيث الربح، فالخلاف في الربح.

ولذلك فهذا هو الذي تطمئن إليه النفس.

فهذا **إشكال** من أبدع ما يكون وما يفقه له إلا القليل، وأذكر من كان من بعض مشايخنا رحمة الله عليهم لما اعترض عليه بعض طلابه بهذا قال له: لله درك! وأعجب؛ لأن هذا نوع من الدقة.

فالأصل يقتضي أن الربح يكون بين الطرفين بشرط أن يكون رب المال ضامنا للمال؛ لكن عبيد الله اعترض هنا.

هذا وجه.

ووجه آخر: أن عبيد الله ضخم الأمر، فقال: (يا أمير المؤمنين! أرأيت لو خسرنا المال، أكنت تضمنا إياه؟)، من جهة تضخيم الأمر، يعني: أننا إذا فرطنا أو تساهلنا في المال فإنك تضمنا.

وبناء على ذلك: كأن عبيد الله يريد أن يقول له: ليس من حقك أن يكون الربح كله لك، ولنا نوع من المسئولية أو تحمل مسئولية الضمان، لا أنه ضامن لكل المال.

وهذا الوجه الثاني -في الحقيقة- مرجوح، والوجه الأول أقوى؛ أنه صلح، والصلح دائما يظلم فيه أحد الطرفين - كما هو معلوم- كما لو اختصم رجلان في عين، فالغالب إذا حدث الصلح أن يكون صاحب المال الأصلي مستضرا بالصلح؛ لأن الصلح يكون فيه نوع من التنازل عن بعض الحق، وعلى هذا قالوا: جرى صلحا، وأجري على سنن القراض، لا أنه قراض من كل وجه.

والله تعالى أعلم.

اللهم لك الحمد، ما دام أن في طلاب العلم كهذا؛ لأن مسائل الفقه –في الحقيقة– لابد أن يوجد من طلاب العلم وأهل العلم من عنده نوع من الدقة فيها، فالفقه فلا يمكن لطالب العلم أن يتقن باب المعاملات إلا إذا ربط الفقه بعضه ببعض، ولن تستطيع أن تجد أهمية فقه المعاملات إلا حينما تنظر لأبواب المعاملات مرتبطة بعضها ببعض ﴿ ولقد جئناهم بكتاب فصلناه على علم ﴾ [الأعراف:٥٢]، ﴿ وتمت كلمة ربك صدقا وعدلا ﴾ [الأنعام:١١٥]، من التمام أن الشريعة كالبناء المحكم.

فتجد أصول الشريعة وأصول العلماء في مسائل البيوع أصولا مترابطة متناسقة تامة، وهذا الفرق بين فقه السلف وفقه الخلف، فقد تجد بعض المتأخرين يأتي وينظر لمسألة القراض، لا يبحث إلا في مسألة القراض؛ لكن هل قرأ الفقه على عالم بحيث يعرف كيف تربط الأبواب بعضها ببعض؟ هل قرأ الفقه على سبيل التأصيل المعروف عند الأولين حتى يعرف وجهة نظر العالم إذا قال بالحرمة رعاية لأصل عام في الشركات، أو رعاية لأصل عام في شركة الأموال؟ هل قرأ هذه الأصول أو لم يقرأها؟ فإذا لم يقرأها وجاءه قول يربط هذه الأصول بعضها ببعض ربما استخف بهذا القول، وظن أن هذا القول مرجوح، دون أن يفقه علته، ويعلم أصله، فإذا ضبطت الأصول في الأبواب أصبح طالب العلم دقيقا.

الآن –مثلا– نحن مرت علينا القصة، قالوا: يا أمير المؤمنين! اجعله قراضا، فتجد طالب العلم يسأل: طيب! القراض ما حقيقته؟ وهذا هو الذي نفتقر إليه اليوم، إذا جاءك أي شخص وقال لك: هذه المضاربة شرعية، أو مرابحة، أو مواضعة، أو تولية، تسأل: ما هي حقيقة المرابحة في الشرع؟ والذي ضرنا اليوم: أننا نريد فقط اسم الإسلام لنعلق عليه كل معاملة؛ مضاربة شرعية، مرابحة إسلامية.

اذهب واقرأ في كتب سلفك: ما هي حقيقة المرابحة الشرعية التي اتفق العلماء عليها؟ وانظر في هذا الجديد الذي ألحق بذلك القديم، هل فعلا تنطبق الصفات والأركان والشروط الموجودة في العقد القديم على هذا الجديد، أم أنه حمل كلام العلماء ما لم يحتمل؟ ويأتي الشخص يفهم الشيء على حسب فهمه، ويفهم الباب على حسب ذوقه هو، بل وجدت من المتأخرين من يقول: لو تعارض عندي أصل يحرم وأصل يبيح في البيوع والمعاملات فإنني أتبع من يحلل، وهذا أصله بالاجتهاد أنه يبحث عمن يحلل، ولا يختلف عالم أن هذا النوع من الاجتهاد هو عين تتبع الرخص، الذي قال عنه العلماء: (من تتبع الرخص فقد تزندق).

الشريعة فيها أصول محكمة، وسلفنا الصالح رحمة الله عليهم ما جاءوا بهذه المسائل مهدرة هكذا، إنما جاءت موزونة وبأصول صحيحة، فحتم على كل طالب علم إذا أراد أن يتكلم في باب أو مسألة أن يردها إلى أصلها، وأن يعرف الأصول، وكان الوالد رحمة الله عليه يقول لي: (لن تستطيع أن تعرف فقه العالم إلا في باب المعاملات؛ لأن العبادات الأدلة فيها كثيرة، لكن الإشكال في المعاملات، قال لي: وإشكالها في ربط الأصول بعضها ببعض، ولذلك تجد العالم –مثلا– يقول: أغلب هنا شبهة الربح، ويقول: إعمال العقد أولى من إهماله، وأبقي العقد صحيحا، وأقسم الربح) مع أنه يأتي في موضع ثان من المعاملات ويغلب شبهة التحريم، ويلغي العقد، ويوجب فساده، فيتناقض في أصله، ولذلك لابد من التأصيل،

ولابد لطالب العلم إذا قيل له: هذا قراض أن يسأل: ما هي حقيقة القراض؟ وإذا قيل له: هذا مرابحة أن يسأل: ما هي حقيقة المرابحة؟ حتى يكون على بصيرة وبينة من أمره.

ونسأل الله العظيم أن يرزقنا ذلك.

والله تعالى أعلم.." (١)

"حكم بيع ما لا تملك

وقع **إشكال** عندي في شركة الوجوه مع الحديث: (لا تبع ما ليس عندك)، إذ إن من الممكن إذا طلبت مني سلعة ليست عندي أن أذهب إلى التاجر وآخذها بوجهي فورا ثم أبيعها!

A باسم الله، الحمد لله، والصلاة والسلام على خير خلق الله، وعلى آله وصحبه ومن والاه.

أما بعد: فإذا جاء طالب العلم يستشكل شيئا فينبغي أن يحسن فهم النصوص والأحاديث ثم يطبقها على **الإشكال** الذي عنده، يعني: لا تستشكل شيئا إلا بعد معرفة الضوابط والأصول.

الحديث يقول: (لا تبع ما ليس عندك)، وهو حديث صحيح من حديث حكيم بن حزام حينما ذكر للنبي صلى الله عليه وسلم أنه يأتيه الرجل وليس عنده المتاع، فيتفق معه، ثم يذهب ويشتريه ويبيعه، فقال له: (لا تبع ما ليس عندك)، وهو حديث صحيح صححه غير واحد من العلماء.

لكن شركة الوجوه من حيث الأصل: الطرفان لم يبيعا ولم يتفقا مع أي شخص آخر، ثم أنت تقول: إنه قد يقع **الإشكال** بين الحديث وبين الشركة؛ لكن الذي ذكرته في السؤال: (أذهب وآخذ وأبيع).

أي: طلبت مني سلعة ليست عندي فأذهب إلى التاجر فآخذها بوجهي فورا وأبيعها على الشخص.

فهذا لا يقع في شركة الوجوه فقط، بل يقع في كل شيء.

لكن شركة الوجوه قلنا: إن الشخص يتفق مع الطرف الثاني على أن يشتري شيئا لم يبعه لأحد، وعقد الشركة يقع بين الطرفين على شراء الأعيان على ذمتهما، ومسألة البيع على الطرف الثاني لم تأت، وليس لها علاقة، والآن نتكلم عن طرفين يتفقان على عقد معين لشراء الأشياء على ذمتهما، وأنت تقول: الحديث يعارض عقد الشركة؛ لأن قولك: يعارض شركة الوجوه، أو يشكل في شركة الوجوه غير محرر، وينبغي أن يكون الاعتراض بالحديث على العقد نفسه.

وجود السؤال هذا خير وبركة؛ لأن طالب العلم دائما لا يرتقي إلى الكمالات والضبط إلا بالتنبيه.

وأقول وأكرر: ينبغي على طالب العلم أن يتنبه للأحاديث والنصوص، وبخاصة الآيات والأحاديث، فلا تحمل النص أكثر مما يحتمل، ولا تصرفه عن وجهه، النص يقول: (لا تبع ما ليس عندك) نص واضح، وهو فيمن يتفق مع شخص على بيعه ما لم يملكه بعد، كأن تتفق مع شخص على أن يبيعك سيارته بتسعة آلاف، فيأتيك شخص آخر ويقول لك:

---

(١) شرح زاد المستقنع - الشنقيطي ٢٠٤/٢٢

اشتر لي سيارة من نوع كذا بعشرة آلاف وقيمتها تسعة آلاف، فتأخذ ربح الألف وأنت لم تقبض السيارة ولم تضمنها، فهذا بيع لما لم تملك، وربح لما لم يضمن، هذا واضح ليس فيه أي **إشكال.**

والخطأ أنك إذا جئت تقول: يشكل الحديث على شركة كذا، معناه: تأخذ معنى الحديث وتأخذ عقد شركة الوجوه.

فما علاقة عقد شركة الوجوه مع قوله: (لا تبع ما ليس عندك)؟ ليست هناك علاقة، فعقد شركة الوجوه: يتفق الطرفان على شراء الأعيان بذمتهما، على أن الربح بينهما على ما اتفقا عليه.

ما علاقة هذا بقوله: (لا تبع ما ليس عندك)؟ ليست هناك أي علاقة.

ولو أن الطرفين أثناء الشركة اتفقا مع الناس على السلع وتبايعا، ثم ذهبا واشتريا، فهذا أمر يرجع إلى عقد البيع، أما تصرف الشريكين فقد تصرفا ببيع ما لم يملكا، يعني: لا يظن السائل أن عقد شركة الوجوه يسلتزم بيع ما ليس عنده؛ لأن عقد شركة الوجوه لا يحصل إلا بعد الملكية والقبض، وهذا قررناه وبيناه، بل حتى قلنا: لا يقسم الشريكان إلا بعد تصفية رأس المال.

إذا: عقد الشركة ليس فيه **إشكال**؛ لكن لو أن الشريكين تبايعا مع الناس قبل أن يملكا السلعة، فهذا لا يختص بشركة الوجوه، ويمكن أن يقع في شركة العنان، ويقع في شركة المفاوضة، ويقع حتى في المضاربة.

وحينئذ لا تقول: يشكل علي (بيع ما ليس عنده) مع شركة الوجوه؛ لأنه من الممكن أن يقول قائل: يشكل علي أن شركة الوجوه قد تفضي إلى الربا؛ لأنه من الممكن أن يتفق الطرفان، ويصرفا المال صرفا ربويا، فلا نقول: إن هذا الربا يشكل على عقد الشركة.

إذا: من ناحية الاعتراض، فليس هناك تعارض بين عقد شركة الوجوه وبين بيع الإنسان ما لا يملك؛ لكن قد تقع بعض صور البيع من الشركة؛ سواء من أحد الشريكين أو من الشريكين معا على صورة بيع ما لا يملك، بل ربما وقع عقد الشريكين مع طرف آخر على وجه محظور، كالبيع بطريقة الربا، أو أن يتبايعا بيع غرر، أو أن يبيعا بيع غش وتدليس، فهذا لا يؤثر في عقد الشركة، بل هو عارض بتصرف أحد الشريكين على غير الوجه المعروف؛ لكنه لا يؤثر في أصل عقد الشركة، ويؤثر في نفس الصفقة، لكن إذا جئت تعترض، فشرط الاعتراض أن يكون مؤثرا في نفس عقد الشركة.

يعني: لو اتفق الطرفان على شركة الوجوه وذهبا واتفقا مع الناس –مثلا– على بيع سيارة، وقالا للمشتري: نؤمن لك هذه السيارة بمائة ألف، والسيارة قيمتها ثمانون ألفا، ثم ذهبا واشتريا بجاهيهما سيارة بثمانين ألفا وباعاها بمائة ألف.

نقول حينئذ: عقد البيع باطل وليس عقد الشركة.

وحينئذ من ناحية أصولية منطقية: إذا ورد الاعتراض على آحاد الصور التي هي ليست مركبة من صورة العقد، ولا يستلزمها أصل العقد، ولا من مقتضياته ولوازمه التي لا يمكن أن تنفك عنه، فحينئذ يكون الاعتراض على التصرف وليس على أصل العقد.

وهذا أمر ينبغي لطالب العلم أن يتنبه له، وهو أن الاعتراض على التصرف وليس على أصل العقد، ومن الممكن أن أي شركة تقع بين الطرفين يتصرف أحد الطرفين تصرفا خاطئا فنقول: الخطأ في التصرف وليس في عقد الشركة؛ لأنها ليست

من لوازم الشركة، ولا من حقيقة عقد الشركة، فليس من حقيقة عقد الشركة أنه قائم على بيع الإنسان ما لا يملك، وليس من لوازمه أن يبيع أحد الشريكين ما لا يملكه ويأخذ ربح ما لا يضمن.

وأكدت في هذه القضية بأن الاعتراضات والإشكالات يستفيد منها طلاب العلم كثيرا، بل إن علم الأصول من حيث هو إذا جئت تنظر إلى كلام العلماء ومطولاتهم فيه تجد أن الغرض منها تمرين الذهن، ورياضة الفهم على كيفية فهم الاعتراضات ورد الإشكالات، والجواب عنها.

ولذلك نقول: ينبغي على طالب العلم إذا اعترض أن يحرر الاعتراض، خاصة إذا كان الاعتراض فيه مصادمة نص أو آية أو حديث أو إجماع؛ لأنهم يقولون: إن الشخص إذا كان نصف عالم ربما هلك، والهلاك بنصف العلم يعني: يكون عنده نصف تصور، فيستعجل الفهم، فيحدث الاعتراضات والإشكالات على نفسه؛ لكن لو حرر الأمور وثبت على رسوخ في العلم، لم يبق له إشكال.

ونسأل الله العظيم أن يلهمنا السداد والرشاد.

والله تعالى أعلم.." (١)

"طالب العلم والتخصص في فن من فنون العلم الشرعي

متى يكون التخصص في فن من فنون العلم؟ وهل يستطاع الجمع بين فنون العلم أثابكم الله؟

A من أعظم الأسباب التي تعين على ضبط العلم -بعد الإخلاص وطلب العلم على أيدي العلماء، الذين ورثوا العلم من الأئمة الذين اتصل سندهم إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهو العلم الشرعي المبني على الكتاب والسنة- أن يكون طالب العلم منحصرا، فالانحصار يعين على الضبط، وهذا هو هدي السلف الصالح رحمة الله عليهم، فإن الصحابة رضوان الله عليهم كانوا منحصرين، فهذا ابن عباس رضي الله عنهما لما توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم وأراد أن يطلب العلم بعد وفاته، انحصر في زيد ، واختار زيدا من بين الصحابة، فلازمه ولازم بابه حتى كان ينام على عتبته في شدة الظلام، وينام على عتبة بابه في شدة الهاجرة والظهيرة، ولازمه ملازمة عظيمة، حتى عرف ابن عباس بـ زيد ، ولما بلغت وفاة زيد رضي الله عنه إلى أبي هريرة بكى أبو هريرة وقال: (لقد دفن الناس اليوم علما كثيرا، ولكن لعل الله أن يجعل لنا في ابن عباس منه خلفا).

وكذلك التابعون، فإن ابن عباس مثلا لزمه أصحابه؛ كـ سعيد بن جبير ، و عطاء بن أبي رباح ، و مجاهد بن جبر ، و طاوس بن كيسان ، فهؤلاء لزموا ابن عباس وأخذوا عنه مع وجود غيره من الصحابة؛ لأن الانحصار يجعلك تأخذ الشيء على أساس معتبر، شريطة ألا يكون الذي تنحصر فيه قد خالف الدليل، فأنت تعمل بقول هذا العالم بحجته ودليله إذا كنت تثق بدينه وعلمه وضبطه وإتقانه، فتأخذ عنه وتضبط هذا العلم بالدليل، فإذا لقيت الله عز وجل لقيته وأنت تعمل بالدليل من الكتاب والسنة، فإذا خالف هذا العالم الدليل سألته عنه، فإن وجدت عنده جوابا مقنعا له وجهه من الأصول

---

(١) شرح زاد المستقنع - الشنقيطي ١٣/٢٠٥

المعتمدة عند العلماء فلا **إشكال**، وإن لم تجد عنده **جوابا** فأنت تحب العالم، وحبك للحق ينبغي أن يكون أحب من حب ذلك العالم، فالحق أحق أن يتبع، والحق أن يرضى، وليس لأحد قول مع قول الله عز وجل وقول رسوله عليه الصلاة والسلام.

وبناء على هذا الانحصار جاء الاهتمام بضبط العلم، وهكذا وجدنا أئمة السلف، فـ ابن عمر رضي الله عنهما كان له سالم بن عبد الله بن عمر ابنه، وكذلك نافع مولاه وغيره ممن أخذ عنه.

فإذا كان طالب العلم ينحصر ويأخذ العلم بضبط على يد العالم ويأخذ ما عنده، ثم ينتقل إلى غيره، فهذا أضبط وأكثر إتقانا، ولذلك أخذ الإمام الشافعي عن الإمام مالك ، ثم انتقل وقرأ على غيره بعد أن ضبط ما عند مالك ، ورجع عن أقوال وبقي على أقوال، وظهر له الصواب في أقوال قالها الإمام مالك ، وظهر له الصواب في أقوال لم يقل بها، وهكذا كان أئمة السلف.

فالهدف أن يعرف الحق، أما التشتت كأن يأخذ مثلا الفقه من فلان وفلان، ويحضر الدرس الفلاني والدرس الآخر، وهذا العالم يرى أن مفهوم المخالفة حجة، وهذا يرى أن مفهوم المخالفة ليس بحجة، وهذا يرى نوعا من أنواع المفاهيم حجة، وهذا لا يراه حجة، فتارة يعمل بهذا الدليل، وتارة لا يعمل به، وفي العبادات ربما تكون المسألة في الباب الواحد يعمل فيها بأصلين متناقضين .

وهكذا.

فالذي يحث عليه العلماء هو لزوم الانحصار، وليس المراد به التعصب، كما يفهمه البعض فيتعصب لقول العالم حتى في وجه الدليل، إنما المراد به الضبط حتى تتعبد الله عز وجل بدليل واضح، وبأصل بين، وتلقى الله عز وجل بالحجة على سبيل درج عليه الأئمة، ولذلك فإن العلماء والجهابذة الأئمة كلهم أخذوا العلم بالانحصار، ولم يوجد عالم غالبا إلا وله أصل يعتمده، فنجد الفقهاء والمحدثين، وحتى أهل الظاهر لهم أصولهم ولهم أئمتهم وعلماؤهم ومجتهدوهم؛ كالإمام ابن حزم وغيرهم رحمة الله عليهم، وكذلك نجد أهل الحديث من أئمتهم وعلمائهم لهم أصولهم كـ إسحاق بن راهويه وغيرهم من العلماء والأئمة، ونجد أيضا الأئمة الأربعة الإمام أحمد و الشافعي و مالك والإمام أبا حنيفة رحمة الله عليه كلهم كان لهم أصحاب، وكلهم كان لهم أتباع، وكلهم قرر وبين وحكم وأفتى وقضى بما استبان له من دليل الكتاب والسنة على أصول رأى صحتها واعتمدها، ونصح للأمة فيها، فنسأل الله العظيم رب العرش الكريم أن يجزيهم عن الإسلام والمسلمين خير ما جزى عالما عن علمه، ونسأل الله العظيم أن يعظم أجورهم، وأن يثقل موازينهم، وأن يرزقنا حبهم وإجلالهم وإكبارهم، ونسأله بعزته وجلاله أن يملأ قلوبنا من حبهم فيه، وأن يجعل هذا الحب شافعا نافعا يوم لا ينفع مال ولا بنون إلا من أتى الله بقلب سليم.

وبالمناسبة: أوصي بحب العلماء من أئمة السلف، ومن سار على نهجهم، فحب العلماء قربى لله عز وجل، وإذا رأيت العالم الذي التزم كتاب الله تعالى وسنة النبي صلى الله عليه وسلم فالتزم محبته، وأحبه بحبه لكتاب الله وسنة النبي صلى الله عليه وسلم، وإذا نظرت إلى أئمة السلف ودواوين العلم فعليك أن تعيش في هذا العلم طالبا للعلم، معظما لحرمات الله عز وجل، وإياك أن تحتقرهم! وإياك أن ترضى بنبذهم وانتقاصهم وسبهم وشتمهم والحط من أقدارهم! فليس هذا من خلق

العلماء، فإن من عرف العلم عرف فضل العلماء، وإذا وجدت الرجل في كتابته أو في كلامه أو في دروسه حريصا على سب العلماء وانتقاصهم، ويبقى على أكتاف العلماء؛ فاعلم أنه ليس بعالم، فوالله لا يعرف فضل العلماء إلا من علم؛ لأنه لا يعرف الفضل إلا أهل الفضل، ومن اكتحلت عيناه بالسهر وقرأ في دواوين العلم، وعرف بلاء الأئمة وتعبهم وشدة نصحهم لأمة محمد صلى الله عليه وسلم، وأدرك عظيم فضل الله على هذه الأمة بهؤلاء العلماء، واعتقد أن الله سبحانه وتعالى اختارهم لهذه الأمة.

ووالله أنك إذا قرأت ذلك العلم الناصع المبني على دليل الكتاب والسنة وفهم النصوص؛ عرفت أن الله علمهم ما لم يكونوا يعلمون، وأن الله فهمهم، وفتح عليهم، وأن الله أراد بهم الخير؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين)، فكم من معضلات ومشكلات ومسائل ونوازل نزلت على طالب العلم لم يجد لها حلا إلا في كتب العلماء! ولولا الله ثم هؤلاء العلماء لما استطعنا أن نرقى المنابر، ولما استطعنا أن نجلس بين الناس، ومثل هؤلاء ينبغي أن نعتقد فضلهم.

وإذا قرأت في كتاب العالم وهو يثلب زيدا وعمرا، ويأتي إلى الفقه أو إلى الحديث أو إلى غيره من العلوم ويرقى على أكتاف من قبله، فلا تغتر بأوهامه، وهذا من أخطائه ومن أوهامه، وليس هذا من أدب العلماء، وننبه على هذا؛ لأنه قد شاع وذاع، خاصة في الأزمنة هذه الأخيرة، نسأل الله السلامة والعافية من مضلات الفتن.

وما وجدنا كتب العلماء إلا على إجلال العلماء في دواوين العلم، فتجدهم يردون على من خالفهم في المسائل الاجتهادية بكل أدب واحترام، فيقولون: ولا يجوز ذلك عندنا، وعند أبي حنيفة يجوز؛ ودليله كذا **وجوابه**: أنه منسوخ، ولم يقل: هذا من أوهامه أو من أخطائه، ولا تعول عليه، وغير ذلك من السب والذم: ﴿ لا يحب الله الجهر بالسوء من القول إلا من ظلم ﴾ [النساء:١٤٨].

فهذا الثلب والانتقاص للأئمة والعلماء والحط من أقدارهم والجرأة على الانتقاص منهم هذا من درن العلم ومن زغل العلم، وعلى طالب العلم أن يأخذ ما صفا وأن يدع ما كدر، وأن يجني الثمار، وأن يلقي الحطب في النار، وأن يعلم علم اليقين أن من الواجب على خلف هذه الأمة أن يحفظ حرمة السلف، وأنه لا خير فينا إذا أصبحنا نربي طلاب العلم على انتقاص العلماء، وأصبح طالب العلم لا يمكن أن يعرف أنه طالب علم إلا بسبه للعالم الفلاني، والإمام الفلاني.

فنسأل الله العظيم رب العرش الكريم أن يرزقنا حبهم، وأن يجعل ذلك الحب خالصا لوجهه الكريم، موجبا لرضوانه العظيم.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، وصلى الله وسلم وبارك على سيدنا محمد وآله وصحبه أجمعين.." (١)

"حكم ضرب الذهب المغصوب

فقوله: (وإن ضرب المصوغ).

---

(١) شرح زاد المستقنع - الشنقيطي ١٣/٢١٠

أولا: المصوغ يكون من الذهب والفضة، والذهب والفضة إما أن يكونا سبائك، وإما أن يكونا حليا، وإما أن يكونا نقدا مضروبا؛ إن كان من الذهب فدنانير، وإن كان من الفضة فدراهم.

فالذهب فيه منفعة الحلي، فيمكن أن يصاغ حليا كالأسورة والقلائد، وفيه منفعة النقد فيكون ثمنا للأشياء كالدنانير، وفي زماننا الجنيهات، وإما يكون سبائك موضوعة من أجل غلاء السوق أو نقصه أو يجعلها الإنسان عنده بحيث يتصرف بها عند الحاجة، والفضة كذلك تكون سبيكة وتكون خاما وتكون أيضا حليا، وتكون دراهم مضروبة.

في حالة ما إذا غصب ذهبا أو فضة فإما أن يأخذها سبائك أو حليا ويردها مضروبة أو العكس.

والعلماء رحمهم الله لما قالوا: وإن ضرب المصوغ، دائما نقول: ليس المهم المثال، المهم قاعدة المثال، فالذهب منه القلائد والأسورة والخواتيم، وفي الحقيقة فيه منفعة اللبس، وفيه زيادة الصنعة؛ لأن صنعته تكلف وجعله أسورة وقلائد وخواتم يكلف على الشخص، لأنه يحتاج إلى قيمة للصنعة، فإذا كان مصوغا يمكن للمرأة صاحبة الذهب أن تتحلى به، وهذه منفعة، وممكن أن تصوغه وتضربه دراهم إذا كان فضة أو تضربه دنانير إذا كان ذهبا.

لكن بالعكس، لو كان دراهم وأرادت أن تحوله حليا فإن منفعة الدراهم قاصرة، لأنها في البيع والشراء، والأخذ والعطاء، ما يمكن للمرأة أن تتجمل بالدراهم، لكن بالنسبة للحلي تتجمل به ويمكن أن تضربه فيكون عملة سواء كان ذهبا أو فضة.

ففي حالة ما إذا أخذه حليا ثم صاغه وضربه دراهم أو دنانير فحينئذ نقصت المنفعة الموجودة فيه؛ لأن المنفعة الموجودة فيه بالحلي أتم وأكمل مما لو كان دراهم أو دنانير، فإذا أخذه وهو حلي وعبث به فصيره دنانير أو دراهم فقد أنقص منه الصنعة وكلفتها، وأنقص منه المنفعة.

وعلى هذا اختلف العلماء، بعض من أهل العلم يقول: إذا أخذ الذهب أو الفضة وتصرف فيهما بأي تصرف بنقص أو زيادة فإنه يرد عين المغصوب، زائدا أو ناقصا ولا نطالبه بالضمان.

ومن أهل العلم من قال: إذا ضرب المصوغ دنانير أو دراهم فنطالبه برده إلى ما كان عليه، فيرد المغصوب على حالته التي كان عليها أو قريبا منها إذا تعذر عليه المثلية.

ومنهم من قال: يرده ويضمن النقص الموجود، فمثلا: لو كان حليا وهذا الحلي كله أسورة، فأخذ كيلو غرام من الذهب كله حلي، وصاغه وصهره وصيره جنيهات، قالوا: نسأل الصاغة: لو أردنا أن نصير الكيلو الذهب مصاغا وأسورة مثل ما كانت كم يكلف؟ قالوا: يكلف كل سوار خمسة ريالات مثلا، وهي عشرة أسورة، فحينئذ استحق خمسين ريالا، فقالوا: يرد المصوغ ويرد النقص الذي حدث بسبب التغير، فيضمنونه مغصوب، ويضمنونه النقص للمنافع، وهذا هو الذي درج عليه المصنف رحمه الله.

قالوا: لأنه ظلم صاحب المصوغ ففوت عليه منفعة المصوغ، ويجب عليه رد العين، فنطالبه بالأمرين: نطالبه أن يرد الذهب، إذا كان كيلو غرام فإنه يرده على حالته مهما بلغ من الدنانير المضروبة من الذهب، أو الدراهم المضروبة من الفضة، ونطالبه بدفع القيمة لكلفة الصنعة.

وفي هذه الحالة يشكل على هذا القول مسألة الربا؛ لأنه حينما غصب ذهبا وجب عليه أن يرد المثل وزنا بوزن، ويدا بيد، فإذا طالبناه بالفضل، فضل الصنعة، كان هذا نوع من المبادلة مع الفضل والزيادة، ولذلك قال بعض العلماء رحمه الله: لا يستقيم أن يطالب بالزيادة من هذا الوجه.

ومما يدل على ذلك: أن النبي صلى الله عليه وسلم أسقط الفضل في التماثل بين الذهب بالذهب والفضة بالفضة في الصنعة والجودة، بدليل حديث التمر، أن النبي صلى الله عليه وسلم لما أتي بتمر جيد قال عليه الصلاة والسلام: (أكل تمر خيبر مثل هذا؟ قالوا: لا، والله يا رسول الله! إنا نبيع الصاع من هذا -يعني: الجيد- بالصاعين من الرديء، فقال عليه الصلاة والسلام: أوه عين الربا رده، بع الجمع بالدراهم ثم ابتع بالدراهم جنيبا) الحديث.

قالوا: فأسقط الجودة في لقاء الربوي بالربوي، وأوجب التماثل بغض النظر عن كون أحدهما جيدا والآخر رديئا، وقد قررنا هذا في باب الربا والصرف، وبينا أن عموم قوله عليه الصلاة والسلام: (الذهب بالذهب) يقتضي التماثل بغض النظر عن الجودة في الصنعة، وبغض النظر عن الجودة في نفس الذهب معيار (٢١) و(٢٤)، بينا هذا، وقلنا: إن مذهب السلف الصالح رحمهم الله على هذا بدليل قصة ابن عمر مع الصائغ، حينما قال: إني أبيع المصاغ وأستفضل -يعني: إذا بادلت بالذهب- قدر الصنعة والتعب، فنهاه ابن عمر واستدل بعموم الحديث.

وهذا يدل على أن السلف من الصحابة رضي الله عنهم والتابعين لهم بإحسان كانوا يفهمون العموم على ظاهره.

فإذا ثبت هذا فإنه إذا رد الذهب بالذهب على القول الأول: لا يرد إلا عين المغصوب سواء نقصت منافعه أو زادت، قالوا: لا نضمنه ذلك النقص.

ما هو **جواب** المصنف رحمه الله؟ وما هو **جواب** الحنابلة رحمهم الله عن هذا **الإشكال؟!**! بينا أنهم يقولون: يجب ضمان الصنعة، وهذا الضمان للصنعة يوجب أن يتحقق التفاضل، والله فرض علينا في مبادلة الذهب بالذهب التماثل، فردوا رحمهم الله -ويوافقهم على ذلك بعض الشافعية- فقالوا: إن هذا ليس من باب المبادلة والبيع، وإنما هو من باب الضمانات، والضمانات خارجة عن قاعدة الربا وليس لها علاقة؛ لأنه هو ما بادل الذهب بذهب، بل هذا عين الذهب الذي اغتصب، وهذا ضمان للتصرف في المغصوب، فلا توجد مبادلة، ومن الذي قال: إنه يبادل الذهب بذهب؟ وهذا **الجواب** سديد وصواب إن شاء الله؛ لأنه لم يبادل ذهبا من غير الذهب الذي أخذه، وإنما رد عين المأخوذ وليس فيه مبادلة حتى يرد **إشكال** الربويات في المسألة التي ذكروها.

ولا شك وأرى فيما ظهر والله أعلم أن هذا القول من القوة بمكان؛ لأن الله تعالى قال: ﴿ وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به ولئن صبرتم لهو خير للصابرين ﴾ [النحل:١٢٦]، وأوجب الله عز وجل ورسوله ضمان الحقوق لأهلها.

فهذا الذي أخذ الذهب وتصرف فيه إذا رده وهو ناقص فإنه لم يرد الحق لصاحبه تاما كاملا، فنقول له: عليك أن ترد عين المغصوب ويلزمك أن ترد حق الزيادة التي انتقصتها بفعلك.

ثم إن هذا الرجل الذي اغتصب الذهب تصرف، ونؤاخذه بتصرفه، فإيجاب الضمان عليه على ما فعله من ضرب المصوغ إنما هو إلزامه بما فعل وجنت يداه، ومؤاخذة الجاني بجنايته تدل عليه الأصول الشرعية وتقرره، ولذلك لا شك ولا **إشكال** -إن شاء الله- في رد المصوغ مع ضمان النقص الحاصل بسبب الضرب.." (١)

"أحكام الله عز وجل فيها المصلحة للعباد

أشكل علي أن ثبوت الشفعة قد يؤدي إلى تقاعس الناس عن الشراء لأنهم يعلمون أنهم إذا شروا ما تثبت فيه الشفعة سوف ينتزع منهم؟

A باسم الله، الحمد لله، والصلاة والسلام على خير خلق الله، وعلى آله وصحبه من والاه.

أما بعد: ينبغي في **الإشكال** أن يكون المستشكل دقيق النظر يعني: كون الشفعة تؤدي إلى تقاعس الناس عن الشراء ليس على عمومها، لأن الشفعة أصلا ما تقع إلا في الأشياء التي فيها شركة، وليست كل الأشياء التي تباع فيها شركة، بل لو قال قائل: إن هذا من أندر ما يكون أن يبيع الشريك نصيبه ما تقع إلا في العقارات التي فيها شركة، والغالب أن العقارات لا شركة فيها، ولذلك مسألة أن يتعطل الناس أو أن هذا يؤدي إلى فساد السوق أو إلى الإضرار بالشراء ليس بوارد، يكون واردا لو كان هذا هو الأغلب أو هو الأعم، وحينئذ يكون فيه تضييق ويكون فيه ما ذكر من كونه يعيق الناس عن الشراء.

ثانيا: أن الحالة الخاصة إذا ثبت أنها لا تقع إلا في النادر أو في القليل فإنها لا تؤثر، فإن النادر لا يضر؛ لأن النادر قليل والقليل محتمل الضرر، وعلى هذا نقول: على الله الأمر، وعلى الرسول البلاغ، وعلينا الرضا والتسليم، وثق ثقة تامة أنك لن تجد عقدا شرعيا أحله الله عز وجل في كتابه أو على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم أو بهديه وتستشكل فيه شيئا إلا وجدت أضعافه إذا لم تقل بشرعيته، يعني: إذا كان مشروعية هذا العقد فيه **إشكال** واحد فعدم مشروعيته فيه **إشكالات**، وعلى هذا لا يمكن لشخص أن يجعل مثل هذا عائقا أو مشكلا يمنع من التسليم بمثل هذا الحكم، رضينا بالله ربا، ورضينا به حكما فاصلا يقص الحق وهو خير الفاصلين سبحانه وتعالى.

وبناء على ذلك لا ضرر على السوق ولا مفسدة فيه.

ثم **الجواب** الأخير أن نقول: إنما يكون المشتري متعرضا للشفعة إذا طالب الشريك، فلربما يرضى الشريك أو يسكت، وحينئذ أيضا هذا أمر آخر يضاف إلى ما ذكرناه وهو أنها لا تثبت إلا في أشياء نادرة، ثم أيضا لا يقع فيها إلا إذا اعترض الشريك، وقد يعترض وقد لا يعترض، وبناء على ذلك لا يكون هذا أمرا مشكلا مانعا للتسليم بحكم الله عز وجل والرضا به، والله تعالى أعلم.." (٢)

"الوقف عقد لازم لا يجوز فسخه

---

(١) شرح زاد المستقنع - الشنقيطي ٦/٢٢٨

(٢) شرح زاد المستقنع - الشنقيطي ١٥/٢٣٤

الوقف من العقود التي تلزم الواقف ولا يملك الرجوع عنه، فلو قال: أوقفت داري هذه على المساكين، فإنه إذا صدر الوقف على الوجه المعتبر لم يملك الواقف الرجوع عن وقفه، وليس من حقه أن يبطل هذا الوقف إذا تم صحيحا معتبرا شرعا.

ولذلك قال المصنف: [والوقف عقد لازم] الوقف عقد، وقد تقدم أن العقد ربط أجزاء التصرف.

وربط أجزاء التصرف يكون بالإيجاب والقبول، مثل: أوقفت داري عليك، فقال: قبلت، فهذا عقد وقف، فإذا تم عقد الوقف على الوجه المعتبر شرعا فإنه لازم، وقد أجمع العلماء من حيث الجملة على أن الوقف عقد لازم، والدليل على ذلك حديث ابن عمر رضي الله عنهما عن أبيه – عمر بن الخطاب رضي الله عنه– في قصته حينما أوقف بستانه بخيبر، وأن النبي صلى الله عليه وسلم قال له: (إن شئت حبست الأصل، وتصدقت بالثمرة، غير أنه لا يباع، ولا يوهب، ولا يورث).

فإذا تأملت قوله عليه الصلاة والسلام: (لا يباع، ولا يوهب، ولا يورث)؛ فإن النبي صلى الله عليه وسلم ألزمه بالصدقة التي خرجت منه، ونقل ملكيتها عنه، بدليل أنه لم يصحح بيعها بعد ذلك، ولا هبتها ولا أي تصرف فيها، فقال: (غير أنه لا يباع ولا يوهب ولا يورث).

فقوله: (لا يباع ولا يوهب)، وهذا تصرف في الحياة، (ولا يورث) لما يكون بعد الموت، وبناء على ذلك فإنه ألزمه بما يصدر منه من الوقفية، فدل على أن عقد الوقف لازم.

فالعلماء مجمعون على هذا، لكن هناك خلاف عند بعض أهل العلم رحمهم الله حيث قال: يجوز للواقف أن يرجع عن وقفه بشرطين: الشرط الأول: ألا يقضي قاض بهذا الوقف.

والشرط الثاني: ألا يكون وصية بعد الموت.

فإذا أوقف دارا أو مزرعة ولم يجعلها كوصية، وقبل أن ترفع إلى القاضي فيحكم بالوقفية، فإن من حقه أن يرجع، وهذا القول هو قول الإمام أبو حنيفة رحمه الله، ويحكيه العلماء –ولا أعرف له سندا صحيحا– عن علي ، و عبد الله بن مسعود ، و عبد الله بن عباس رضي الله عن الجميع، لكن المشهور أن الذي خالف في هذه المسألة هو الإمام أبي حنيفة رحمه الله، أما جماهير السلف والخلف والأئمة رحمهم الله فإن الوقف عندهم لازم مطلقا، لا يملك الواقف الرجوع عنه.

والذين قالوا: إنه من حقك أن ترجع عن الوقف ما لم يقض به القضاء، أو يكن وصية، استدلوا بحديث عبد الله بن زيد الأنصاري صاحب الأذان رضي الله عنه وأرضاه أنه تصدق ببستان، ثم جعله لرسول الله صلى الله عليه وسلم، أي: جعل النظر فيه لرسول الله صلى الله عليه وسلم.

فلما رفع إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، جاء أبواه إلى النبي صلى الله عليه وسلم، وقالا: يا رسول الله إنه لا مال لنا، أو لا طعمة لنا إلا من هذا البستان، وقد تصدق به، فرد عليه الصلاة والسلام صدقته وجعلها لوالديه.

وهذا الحديث رواه المحاملي وغيره، ووجه الدلالة منه أن النبي صلى الله عليه وسلم أبطل وقفية عبد الله بن زيد رضي الله عنه لمزرعته، فدل على أن الوقف ليس بلازم، وأن من حقك أن ترجع عن الوقف، ورد الجمهور بأن هذا الحديث على

فرض صحته فيه **إشكالان**، **الإشكال** الأول أنه قال: تصدق، والرواية (جعله صدقة)، والصدقة غير الوقف؛ لأن الصدقة قد تكون من الإنسان تبرعا لا يقصد به الوقفية بل يقصد فيه مطلق **الهبة**.

والإشكال الثاني وهو الأقوى في

A أن الحديث نفسه فيه: (وجعل الأمر لرسول الله صلى الله عليه وسلم) فمعناه أنه جعل إمضاء هذه الصدقة على هذا الوقف مشروطا بموافقة النبي صلى الله عليه وسلم، فلما رفع الأمر إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يبته صدقة، ولم يبته وقفا؛ لأنه معلق على رضاه، وحينما اشتكى له والداه صرفه عليه الصلاة والسلام إلى والديه، ولذلك ورث البستان من بعد ذلك كما جاء في الرواية.

هناك أجوبة أخرى لكن في الحقيقة لا يقوى هذا الحديث على معارضة الحديث الذي معنا.

فإن قال قائل: إننا قدمنا أن لفظ (تصدقت) يعتبر من ألفاظ الوقف، **فالجواب** عنه: أن اللفظ جاء في الحديث وصفا ولم يأت وقفية، ولذلك قال: (جعلها صدقة)، وفرق بين أن يكون من كلام عبد الله بن زيد (جعلتها صدقة) وبين أن يحكى أنه تصدق بها، فهناك فرق بين اللفظين، ومن هنا يقوى مذهب جماهير السلف والخلف أن الوقف لا يملك صاحبه الرجوع عنه، وأنه إذا صدر على الوجه المعتبر شرعا فإن العقد به لازم.

قال رحمه الله: [والوقف عقد لازم لا يجوز فسخه] فقوله رحمه الله: (لا يجوز فسخه) الفسخ: الإزالة، وقد تقدم معنا أن فسخ العقود إبطال لها، وأننا إذا حكمنا بفسخ البيع فقد أبطلناه، وإذا أبطلناه أوجب هذا الحكم أن نرد الثمن للمشتري، والمثمن للبائع، هذا بيناه فيما تقدم معنا في البيع.

ولذلك قال رحمه الله: (والوقف عقد لازم لا يجوز فسخه): أي لا يجوز للقاضي أن يفسخ وقفا إذا ثبت على الوجه المعتبر، ولا يجوز للشخص نفسه أن يحكم بأن وقفه باطل، وأنه لا يعتد به، ما دام أن الوقف صحيح، ولا يجوز له أن يستحل من هذا الوقف ما لا يستحل من الأوقاف باسم أنه مفسوخ أو أنه باطل، كأن يقول: هذا الوقف أبطلته أو فسخته، أو مزرعتي التي أوقفتها رجعت عن وقفيتها أو أبطلت وقفيتها أو فسخت وقفيتها.

وكل هذا شرطه أن يكون الوقف قد استجمع الصفات المعتبرة شرعا للحكم بصحته ولزومه واعتباره شرعا، كل هذا إذا ثبت في الوقف فلا يجوز فسخه، وإذا قيل: لا يجوز فسخه فمعناه أنه لو قضى قاض بأن هذا الوقف فاسد وفسخه، دون أن يكون عنده مبرر شرعي للفسخ؛ فإن قضاءه لا غ، والحكم به باطل ويأثم شرعا.

وكذلك الواقف لو قال: مزرعتي التي أوقفتها أبطلت وقفيتها، فيا أبنائي خذوها أو اقسموها ميراثا، فإنه قد انتهك حدود الله، واستحل ما حرم الله عز وجل عليه، فقوله: (لا يجوز فسخه)، أي لا يجوز الفسخ لا من الواقف، ولا من أي شخص.

لكن هناك استثناءات في مسألة المناقلة في الوقف، وهذه مسألة مستثناة فنبين أن لها ضوابط، وأنها جائزة عند الضرورة والحاجة.." (١)

(١) شرح زاد المستقنع - الشنقيطي ٣/٢٥٠

"توقف إمضاء الوصية بما زاد على الثلث على قبول الورثة

وقوله: (ولا لوارث بشيء إلا بإجازة الورثة لها بعد الموت فتصح تنفيذا(قوله: (إلا) استثناء أي: إلا أن يجيز الورثة ما زاد عن الثلث، فنسأل الورثة ونقول: هذا الزائد عن الثلث هل نمضيه أو لا نمضيه؟ فمثلا: لو كان الثلث مائة ألف، وهو قد أوصى بمائتي ألف، فحينئذ نسأل الورثة عن المائة الزائدة؛ لأن الوصية تصح في المائة الأولى، وتبقى المائة الثانية موقوفة على إجازة الورثة، فإذا سألنا الورثة فإن جوابهم لا يخلو من حالتين: الحالة الأولى: أن يتفقوا.

الحالة الثانية: أن يختلفوا.

وإذا اتفقوا فإما أن يتفقوا على الإمضاء، وإما أن يتفقوا على الإلغاء، فإذا اتفقوا على الإمضاء، وقالوا: رضينا ما وصى به والدنا، أو ما وصت به الوالدة، فحينئذ تمضي المائتان، وتنفذ الوصية في المبلغ كاملا، في المائة الأولى استحقاقا للميت، والمائة الثانية إما تنفيذا وإما ابتداء.

وأما إذا اتفقوا على إلغاء الوصية، كأن يكون الورثة فقراء ضعفاء، ووالدهم ترك لهم مائتي ألف، وتصدق بما زاد على الثلث فقال: نصف مالي صدقة، أو أوصي أن نصف مالي يتصدق به، فنسأل الورثة فيما زاد: هل توافقون؟ فإن قالوا: نحن أحوج، ونريد هذا المال، ولا نريد إمضاء هذا الزائد على الثلث، فنقول: هذا من حقكم، ولا تثريب عليكم، وهذا ليس بعقوق للوالدين، فلا يظن أحد أن هذا عقوق، ولو كان عقوقا لما أمر الله به، ولما أحله من فوق سبع سماوات، ولكن قد ينظر الوالد شيئا لحظ نفسه، وأيضا الوارث ينظر لحظ نفسه، فالوالد ينظر إليه تطوعا وتفضلا، والوارث يراه لحظ نفسه واجبا وإلزاما؛ فلو كان -مثلا- أحد أولاده عليه ديون أو حقوق، ورأى أن والده أوصى لغيره، فلو أنه أمضى وصيته فيما زاد على الثلث لتضرر هو فيما يكون من استحقاقه من الإرث، فعند ذلك من حقه أن يقول: لا أمضيها، تقديما لحقوق أولاده؛ لأن الأولاد لهم حق، وقد قال صلى الله عليه وسلم: (ابدأ بنفسك وبمن تعول)، فجعل بعد النفس من يعول، ففي هذه الحالة إذا اتفقوا على الإمضاء أو اتفقوا على الإلغاء فلا إشكال.

الحالة الثانية: أن يختلفوا، فيقول بعضهم: نمضي، ويقول بعضهم: لا نمضي.

فمثلا: لو أنه ترك ابنا وبنتا، فوصى بما زاد على الثلث، ثم سألنا الابن والبنت، فقالت البنت: أنا أجيز ما أمضاه والدي، وقال الابن: لا أجيز، فحينئذ تنفذ بقدر ثلث ما زاد على الثلث؛ لأن الزائد على الثلث استحقاق للابن والبنت، والابن له مثل حظ الأنثيين، فمعنى ذلك: أن للابن سهمين فيما زاد على الثلث، وللبنت سهم واحد فيما زاد على الثلث، فإن أمضت البنت مضى ثلث ما زاد على الثلث، وإن أمضى الذكر مضى ثلثا ما زاد على الثلث.

فلو كان الذي زاد على الثلث ثلاثة آلاف ريال، فسألنا البنت فقالت: أمضوه، وقال الولد: أنا محتاج، فحينئذ نمضي ألفا ونبقي ألفين، فصحت في الألف والتغت في الألفين.

وعلى هذا فإنه ينظر إلى نصيب كل وارث، فإن اختلفوا فيصح في استحقاق كل ذي حق بقدر نصيبه من ذلك الزائد على الثلث.." (١)

---

(١) شرح زاد المستقنع - الشنقيطي ٣/٢٦٣

"أن تكون المرأة دينة

قال رحمه الله: [دينة] أي: ذات دين، والدين تختلف مراتبه، فهناك المرأة الدينة التي بلغت أعالي الدرجات في دينها واستقامتها ومحافظتها، وهذا النوع أثنى الله عليه من فوق سبع سماوات وأشاد بفضله ومكانته، فقال سبحانه وتعالى: ﴿ فالصالحات قانتات حافظات للغيب بما حفظ الله ﴾ [النساء:٣٤] والمرأة الصالحة الدينة أفضل من غيرها، وقدمها المصنف؛ لأن خير الناس وأفضل الناس من كان عنده دين، وبقدر الدين يتفاضل العباد، قال تعالى: ﴿ إن أكرمكم عند الله أتقاكم ﴾ [الحجرات:١٣] ، (قيل: يا رسول الله! من خير الناس؟ -من هو خير الناس، ومن هو أفضلهم، ما قال صلى الله عليه وسلم: أغناهم، ولا أرفعهم حسبا أو نسبا- قال: أتقاهم) أي: خير الناس أتقاهم لله سبحانه وتعالى، فخير النساء أتقاهن لله عز وجل، ويعبر العلماء بمعنى التقوى في قولهم: دينة.

وعلى هذا فهناك مراتب للمرأة: المرتبة الأولى: أن تكون ذات دين، بمعنى: تحافظ على الصلوات، وتحافظ على الواجبات، وتمتنع من المحرمات، لكنها ليست بحريصة على الفضائل.

المرتبة الثانية: أن تكون محافظة على الواجبات، تاركة للمحرمات، تفعل الفضائل أحيانا وتتركها أحيانا.

المرتبة الثالثة: أن تكون كما سبق، ولكنها لا تترك فضلا ولا طاعة، كلما علمت باب خير حرصت عليه، فحينئذ المرأة في هذه المرتبة لا تخلو من ضربين: النوع الأول: أن تكون حريصة على الفضائل والنوافل لنفسها، كقيام الليل وصيام النهار ونحو ذلك من الطاعات التي يكون نفعها خاصا بها، وقد يلتحق بهذا النفع المتعدي نسبيا، كأن يكون عندها مال ودائما تنفق فيكون نفعها متعديا، لكن في الغالب ليس عندها علم، وهذا مرادنا، أن طاعتها ودينها وكثرة الخير فيها من جهة النوافل والطاعات.

النوع الثاني: أن يكون نفعها كهذه ومتعد إلى الغير، كطالبة علم، وداعية إلى الله ونحو ذلك، فأفضلهن الأخيرة، فإن كانت ذات علم ومحافظة على دينها واستقامتها، وتنشر علمها وتدعو، فهذه أفضل وأكمل ولكنها تحتاج إلى رجل صابر، يعني: ينبغي أن يعلم أن اشتغالها بالدعوة وعلمها سيكون على حساب أمور في بيتها.

فمثل هذه عليها في الأصل أن تحفظ بيتها، ولا تخرج للدعوة وتترك ما فرض الله عز وجل عليها من تربية أولادها وبناتها؛ لأن الله فرض عليها أن تدعو الأقربين أولا؛ فتبدأ ببيتها، ولا شك أنه من الخطر أن تترك حقوق البيت وحقوق الزوج لتخرج إلى الدعوة، وتحضر المجالس والمحاضرات وتضيع هذه الحقوق الآكد والأوجب، ولكنها تقوم بترتيب نفسها وإحسان التصرف مع بعلها وحقوق أولادها بحكمة وفطنة، والزوج الصالح يساعدها، ولا يكلف الله نفسا إلا وسعها، يعني: يساعدها ويعينها لكن في حدود شرعية بشرط أن لا يعرض نفسه للحرام، وأن لا يعرض أولاده للضياع.

فالمرأة التي بلغت أعالي الدرجات مثل هذا النوع من الداعيات الصالحات لا شك أنه أفضل، لكن ينبغي كما ذكرنا على الزوج إذا أقدم على هذا النوع من النساء أن يضع في حسبانه اشتغالهن بالدعوة وحرصهن على الخير، وأن هذا يترتب عليه تبعات ومسئوليات، فقد يحدث ما يوجب النفرة بين الزوجين بسبب عدم إحسان التصرف في مثل هذا النوع من النساء.

أما النوع الذي هو دون ذلك، فإن الفضل في زواجه يتفاضل على حسب المراتب، لكن هناك نوع في بعض الأحيان تفضل فيه المرأة من جهة القرابة إذا كانت قريبة ووجدت أمور تفضل النكاح منها، فالدينة القريبة لا شك أنها أولى وأحرى، وسنبين هذا عند قوله: [أجنبية].

فقد يفضل نكاح الدينة بوجود صفات أخر، وخاصة إذا اقترن نكاح المرأة ببر الوالدين، فإن الرجل الذي يحرص على الزواج من امرأة يرضى عنها والده وترضى عنها والدته حري به أن يبارك الله له في زواجه، وأن يبارك الله له فيما أقدم عليه من نكاحها، أما إذا أقدم على النكاح بشيء فيه عقوق للوالدين فقد تنزع البركة من هذا النوع من النكاح، فيحرص على أن يطلب امرأة يجمع فيها بين رضى الله سبحانه وتعالى ورضى والديه.

فإن كانت المرأة غير دينة، فهذا طبعا يتفاوت بحسب ما ذكرنا من النساء في الدين، فكما أن الدين يتفاوت كذلك ضعف الدين يتفاوت، فإذا كانت غير دينة، يعني: تختلف لكنها في الأصل مسلمة؛ لأن غير المسلمة لا نتكلم عليها، والكتابية لها أحكام خاصة سنتكلم عليها، أما المشركة والوثنية والملحدة التي لا دين لها -نسأل الله السلامة والعافية- فهذا النوع من النساء لا يجوز نكاحه إلى الأبد حتى تسلم، فإذا أسلمت جاز نكاحها، أما وهي على وثنيتها فلا، ولذلك قال صلى الله عليه وسلم في المجوس: (سنوا بهم سنة أهل الكتاب غير ناكحي نسائهم ولا آكلي ذبائحهم).

فالشرك والوثنية أمرهما عظيم، ولكن الله خص الكتابية؛ لأن هناك نوعا من الرضا بالدين؛ لأنها ذات دين، وهناك قاسم مشترك وإن كان هناك اختلاف بين الديانات؛ فمادام أنها ارتضت الدين ارتضت الطاعة فإنك تستطيع أن تدخلها في الإسلام، ولذلك جاز نكاح الكتابية ولم يجز أن ينكح الكتابي مسلمة، وهذا يدل على أن القصد التأثير.

قلنا: إذا لم تكن دينة فهذا يتفاوت، لكن هناك المرأة التي هي ضعيفة الدين ويكون ضعفها بترك الواجبات أو فعل المحرمات، فيختلف هذا؛ لأن هناك واجبات إذا تركتها حكم بكفرها فلا **إشكال**، وهناك محرمات إذا وقعت فيها تعدى ضررها إلى الغير، مثل الزانية التي هي ناقصة الدين، فالزانية لا يجوز أن يتزوجها، ولذلك قال الله عز وجل: ﴿ وحرم ذلك على المؤمنين ﴾ [النور:٣] ، ومذهب طائفة من العلماء رحمهم الله: أنه لا يجوز نكاح الزانية إلا بشرطين، الشرط الأول: استبراؤها من الزنا؛ أن تنهي عدتها، والشرط الثاني: أن تتوب إلى الله من الزنا، ولذلك لما جاء مرثد بن أبي مرثد وسأل النبي صلى الله عليه وسلم أن ينكح عناق منعه من ذلك ونزلت الآية.

وأما ما ورد من قول: (إن امرأتي لا ترد يد لامس) فهذا حديث ضعيف، وتكلم الإمام ابن القيم رحمه الله عليه كلاما نفيسا وبين ضعفه، ولكن على القول بتحسينه كما حسنه الحاكم ، وبعض المتأخرين يميل إلى تحسينه، على هذا القول لو فرض أنه حسن أجاب ابن القيم **بجواب** حسن وقال: (إن المراد بقوله: (لا ترد يد لامس) ما كان عليه أهل الجاهلية، فقد كانوا يتركون للعشيق أن يستمتع بالمرأة باللمس ونحو ذلك ولا يصل إلى الزنا، لكن هذا الحديث في الحقيقة حتى لو صح فيه دليل يدل على أنه لا يجوز استبقاء مثل هذا؛ لأنه قال له: (يا رسول الله! إن امرأتي لا ترد يد لامس، قال: طلقها، قال: يا رسول الله! إني أخشى أن تتبعها نفسي، فقال عليه الصلاة والسلام: فأمسكها) فكأنها حالة ضرورة.

(أن تتبعها نفسي) يعني: أني تعلقت بها وأحببتها، فإن طلقتها سأعود وأزني بها، فقال: (أمسكها) وهي مسألة تعارض المفسدتين، وللعلماء فيه كلام، لكن الذي تطمئن إليه النفس أن الحديث غير ثابت، وعلى القول بثبوته يصرف إلى مسألة اللمس الذي لا يصل إلى الزنا، فيكون قوله: (فأمسكها) يمسكها لمفسدة اللمس من الأجنبي التي هي أخف من مفسدة وقوعه في الزنا، فيكون تخريجه على الوجه الذي اختاره الإمام ابن القيم على فرض ثبوت الحديث.

نرجع إلى مسألتنا: إن كانت المرأة غير دينة يسأل عنها الذي يريد زواجها: هل هي تضيع الواجبات؟ ويسأل عن نوع الواجبات، ويسأل عن نوع المحرمات، فإن كانت المحرمات الضرر فيها متعد فلا يطلبها؛ لأنه لا يؤمن أن يسري الفساد إلى أولاده وذريته، وهناك تفصيلات في مسألة الزواج من غير الدينة، فإذا غلب على ظن الناكح أنه سيهديها وأنه سيؤثر عليها خاصة إذا كانت قريبة، فإنه يعزم ويتوكل على الله إذا أمره والداه وغلب على ظنه أنه سيدعوها ويؤثر عليها، وهذا مخرج من نكاح الكتابية، فإن نكاح الكتابية يجوز من أجل دعوتها إلى الإسلام، فإذا كانت قريبة وأمر بها الوالد وكان دينها خفيفا لكنك إذا تزوجت بها قوي دينها وقويت استقامتها، فإنه مما يرغب أن تنكحها، ولا بأس في هذه الحالة من الإقدام على زواجها والنكاح منها.." (١)

"الشروط في النكاح

قال رحمه الله تعالى: [باب الشروط والعيوب في النكاح] الشروط تنقسم إلى قسمين -كما تقدم معنا في البيوع- : شروط شرعية وشروط جعلية، وتقدم تعريف الشروط، والمراد من هذا أن هناك شروطا نص عليها الشرع: كالولي، والشاهدين، ورضا الزوجين، وغير ذلك مما ذكرناه في شروط صحة النكاح، لكن الكلام هنا في الشروط التي يجعلها أحد الطرفين المتعاقدين، إما الزوج أو الزوجة أو الولي.

وفي الحقيقة عندنا سؤال مهم، يعتبر كمدخل فقط ندخل به في مسألة الشروط وهو: لو سألك سائل وقال لك: كيف يقول المصنف: باب الشروط والعيوب، ونحن إلى الآن ما دخلنا في تفصيلات كتاب النكاح؟ يعني: كان المفروض أن تكون مسائل الشروط في آخر كتاب **النكاح**.

والجواب عن ذلك: أن ترتيب المصنف ترتيب صحيح، وفي علم المناسبات فإنه على حسب الأصول التي ذكرها العلماء يقوى ترتيب المصنف، توضيح ذلك: أن المصنف ذكر مقدمات النكاح، فذكر الخطبة، وذكر من تخطب، وصفات المرأة المخطوبة، وأحكام الخطبة، وما يتعلق بها، ثم ذكر أركان عقد النكاح، والصيغة، والعاقدين، إلى آخره، ثم ذكر شروط صحة عقد النكاح، فبعدما توفرت هذه المقدمات تسأل: من المرأة التي تحل لي فأتزوجها، والمرأة التي لا تحل لي فلا أتزوجها؟ فإذا عرفت المرأة التي تحل والمرأة التي لا تحل، ماذا تفعل؟ مباشرة ستعقد، وقد تقدمت مقدمات العقد، وفي أثناء العقد ستذكر الشروط، فتذكر ما لك من شروط على المرأة، والمرأة تذكر ما لها من شروط على الزوج، فإذا ناسب أن يذكر باب الشروط بعد المحرمات من النساء من أجل أن يبين ما الذي يمكن أن يوضع في عقد النكاح.

---

(١) شرح زاد المستقنع - الشنقيطي ٣/٢٧٠

وأيضا يرد **إشكال** آخر وهو: إذا كانت الشروط لها هذه المناسبة فأنا مسلم وهذا صحيح، لكن العيوب، إما أن تكون في مقدمات النكاح: لا تتزوج كذا، ولا تتزوج كذا، وإما أن توضع في آثار النكاح.

والواقع أن ترتيب المصنف صحيح، فإن الشروط في الحقيقة من ناحية فقهية وتنظير فقهي تعتبر من الخيارات، يعني: إذا تم العقد بين الطرفين هناك شيء يسمى: الخيار وهو: أن يدخل أمرا أو يشترط شرطا يوجب الخيار لأحدهما أو كليهما -كما تقدم معنا في البيوع- وفي الواقع أن الشروط في الأصل توضع في العقود ويقصد منها الخيار، بحيث لو اشترط أن المرأة على صفات معينة وتبين أنها ليست على تلك الصفات كان له الخيار، فمعنى ذلك: أن الشروط متصلة بالعقد من حيث الأساس والتركيب، ومتصلة بالخيار من حيث الثمرة، فإذا هي في التنظير في باب الخيارات، فالتصقت العيوب بها؛ لأن الشرط والعيب والغرر والعتق كلها من خيارات النكاح، إذ هناك أربعة أشياء مما يوجب الخيار في النكاح: الشرط، العيب، العتق، الغرر، أو وجود الغبن ونحو ذلك، هذه أربع من موجبات الخيار، فناسب أن يلحق العيوب بالشروط، وعلى هذا فتنظير المصنف رحمه الله تنظير صحيح.

سنذكر باختصار مسألة أنواع الشروط.." (١)

"إذا سئل الرجل: هل طلقت زوجتك؟

قال رحمه الله: [ولو سئل: أطلقت امرأتك؟ فقال: (نعم) وقع].

هذا من ترتيب العلماء رحمهم الله، فاللفظ الصريح يأتي مباشرة: أنت طالق، أو طلقتك أو مطلقة .

إلخ.

ويأتي في بعض الأحيان سبق لسان، فصار عندنا الصريح الذي قصد به ونوى ووقع واعتد به ، وعندنا الصريح الذي يكون فيه سبق اللسان، وعندنا حالة ثالثة، وهي: أن يأتي غيره بالصريح فيجيبه موافقا له، وهذا من ترتيب الأفكار كما ذكرنا.

وصورة المسألة، أن يكون سأله رجل، قال: أطلقت امرأتك؟ (أطلقت) الهمزة: للاستفهام، قال: نعم.

أو سأله: هل طلقت امرأتك؟ قال: نعم، فإنه لو لم يكن طلقها من قبل، تطلق عليه.

وهذا **الجواب** قوله: نعم، أي: هي طالق، أو طلقتها.

والقاعدة عند العلماء تقول: (**جواب** الصريح صريح) ويقولون: هي فرع من القاعدة: (السؤال معاد في **الجواب**).

فالقاعدة الأولى التي هي الأم، تقول: (السؤال معاد في **الجواب**) ثم تبني عليها قاعدة: (**جواب** الصريح صريح)، فعندنا قاعدتان، فقاعدة: (السؤال معاد في **الجواب**)، هي التي بني عليها التطليق، وينظر في هذا **الجواب**، إن كان عن سؤال صريح فهو طلاق صريح، وإن كان عن سؤال كناية فهو لفظ كناية، فلما سأله قال له: أطلقت امرأتك؟ قال: نعم، قلنا: السؤال معاد في **الجواب**، وأصل التقدير: نعم طلقت امرأتي، أو نعم امرأتي طالق.

هذا أصل التقدير.

---

(١) شرح زاد المستقنع - الشنقيطي ٢/٢٧٧

فهذا معنى قولهم: (السؤال معاد في **الجواب**) ويدل على ذلك السنة، فإن النبي صلى الله عليه وسلم قالت له أم سليم : (يا رسول الله! هل على المرأة من غسل؟ قال: نعم، إذا رأت الماء) أي: نعم تغتسل إذا رأت الماء، هذا أصل التقدير، فمن سأله: أطلقت امرأتك؟ وقال: نعم، فقد أجاب (والسؤال معاد في **الجواب)**، فكأنه قال: نعم طلقت امرأتي.

هذه القاعدة الأولى.

والقاعدة الثانية: لما سأله: أطلقت؟ لفظ (أطلقت) صريح، **والجواب** وقع بنعم، **فجواب** الصريح صريح، إذا نعده من الطلاق الصريح، ويكون من اللفظ الصريح، فاستوى في الصريح أن يكون ابتداء من المكلف نفسه، أو يكون **جوابا** على سؤال، وعلى هذه القاعدة (السؤال يكون معادا في **الجواب**) فرعوا مسائل كثيرة، منها: لو أن القاضي سأل الخصم وقال له: هل لفلان عندك عشرة آلاف؟ قال: نعم، حكم عليه بإقراره، ويجب عليه أو تثبت في ذمته العشرة آلاف.

فقولنا: (السؤال معاد في **الجواب**) يستلزم أن نحكم بكونه قد طلق امرأته إذا أجاب بنعم، ولو سأله: أطلقت امرأتك؟ فقال: لا، لم يقع الطلاق؛ لأنه لم يجبه.

فحينئذ كأنه قال: لا، لم أطلقها.

وهنا ينبغي أن يتنبه إلى أن هناك حالتين، والمصنف هنا أطلق، وقال: تطلق عليه، لكن في الحقيقة حتى يكون الأمر أوضح: إذا سأل سائل، وقال: أطلقت امرأتك؟ وقال: نعم، لم يخل من حالتين: إما أن يقول: نعم، جادا في الطلاق، فلا **إشكال**.

وإما أن يقول مازحا هازلا، فالطلاق الأول من باب الجد، والطلاق الثاني من باب الهزل، فإن الهازل يمضي عليه الطلاق في السؤال، وفي صريح اللفظ؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم جعل طلاق الهازل كطلاق الجاد، ولم يفرق بين كونه معادا في **جوابه**، أو كونه ملفوظا ابتداء.." (١)

"إذا سئل الرجل: ألك امرأة؟ فأجاب بالنفي

قال رحمه الله: [أو: ألك امرأة؟ فقال: لا، وأراد الكذب، فلا].

يعني: إذا قال له شخص: ألك امرأة؟ **فجوابه**: إن قال: نعم، لا يوجد **إشكال**، وله امرأة، وانتهى **الإشكال**، لكن المشكلة، إذا قال: لا.

وعنده امرأة.

فإنه إذا قال: لا في **جوابه** كأنه يقول: لم تعد لي امرأة، وهذا أصل **الإشكال**.

فكأنه حل عصمة المرأة، وكأنه أخرج المرأة من عصمته.

فهذا الاحتمال الأول.

وحينئذ على هذا الاحتمال يكون طلاقا.

لأن معنى ذلك: لا لم تعد لي امرأة، فكأنه حل عصمة امرأته.

---

(١) شرح زاد المستقنع - الشنقيطي ١٣/٢٩٠

الاحتمال الثاني: أنه لما قال له: هل لك امرأة؟ أو ألك امرأة؟ أو ألك زوجة؟ أو هل لك زوجة؟ قال: لا.

يقصد زوجة كاملة، وزوجة فاضلة، وزوجة لها الصفات التي تستحق هذا الوصف الذي يراه كاملا أو الذي يراه عظيما، فقال: لا، أي: ليس عندي امرأة بتلك الصفات، أو تستحق أن توصف أنها امرأة.

يقول هذا الكلام لكون بينه وبينها شيء، أو يكون فيها صفات تقتضي نقصها عن درجة الكمال.

فإذا: تردد اللفظ بين احتمالين، أو ترددت الكلمة بين احتمالين: فجملة يكون المراد بها الطلاق، فيما لو قيل له: هل لك امرأة؟ قال: لا.

وقصد حل العصمة، وجملة يكون فيها المراد أنها ليست كاملة.

فالأولى تقتضي التطليق، والثانية لا تقتضي التطليق.

فتردد **الجواب**، وهذا **الجواب** ليس بصريح.

بخلاف الأول فهو صريح: أطلقت امرأتك؟ قال: نعم.

لكن هنا السؤال صريح أو **الجواب** صريح؟!! ألك امرأة؟ يعني: ألك امرأة من حيث هي أو ألك امرأة كاملة.

فلما تردد بين الطلاق وغيره صار كناية.

فانتقل حكم قوله: (ألك امرأة) إلى الكنايات، وتردد بين الطلاق وغيره، فنرجع إلى النية كالحال في طلاق الكناية، فنقول: إن نوى الطلاق بقوله: لا، طلقت، وإن لم ينو الطلاق، لم تطلق عليه امرأته.

ويكون قوله: لا، أي: ليس لي امرأة كاملة الأوصاف.." (١)

"التعليق بأداة الشرط (إن)

يقول رحمه الله: [وأدوات الشرط إن].

قوله: (إن): هذه تعتبر أم الأدوات، وهي تدل على محض الشرطية، وقال بعض العلماء: لا علاقة لها بالزمن، ومن المعلوم –كما تقدم معنا– أن هناك شرطا وجزاء للشرط معلق على وجود هذا الشرط، ومعنى ذلك إذا قال لزوجته: إن قمت فأنت طالق، فمعناه: أنه رتب طلاق زوجته على وجود القيام.

وبناء على ذلك فلابد من وجود فعل الشرط **وجواب** الشرط وأداة تربط بين الجملتين، وإذا عبر بأداة (إن)، فإنه تارة يعبر بالإثبات وتارة يعبر بالنفي، فيقول لزوجته: إن تكلمت فأنت طالق، إن قمت فأنت طالق، إن ذهبت إلى أبيك فأنت طالق .

ونحو ذلك، هذا كله متعلق بالإثبات، فإن وجد القيام أو وجد الكلام أو وجد الخروج من حيث الأصل فإنه يحكم بالطلاق، هذا بالنسبة للإثبات.

---

(١) شرح زاد المستقنع – الشنقيطي ١٤/٢٩٠

وأما في النفي فنحو: إن لم تقومي فأنت طالق، إن لم تتكلمي فأنت طالق، إن لم تذهبي إلى أبيك فأنت طالق، فهذا نفي، فهذه الأداة فيها ما يتعلق بالإثبات وفيها ما يتعلق بالنفي، وكل منهما له حكم، ففي الإثبات لنا حكم، وفي النفي لنا حكم آخر.

قلنا: إن عندنا فعل الشرط: إن قمت، **وجواب** الشرط: فأنت طالق، هذا **الجواب** يترتب بالفاء لقوله: فأنت طالق، فمن حيث الأصل إن قال لها: إن قمت فأنت طالق.

فلا **إشكال** في اعتبار الصيغة، ويربط بين جملة فعل الشرط **وجواب** الشرط بالفاء، لكن لو قال لها: إن قمت أنت طالق.

فهذا محل خلاف بين العلماء رحمهم الله، قال بعض العلماء: إن قال لها: إن قمت أنت طالق.

فإننا لا نعتبر الجملة الثانية وهي قوله: أنت طالق؛ مرتبة على قوله: إن قمت.

لعدم وجود الفاء، وبناء على ذلك تطلق عليه مباشرة؛ لأنهم لا يرون الربط بين الجملة الأولى والجملة الثانية، فيقولون: كأنه قال لغوا: إن قمت، وقوله: أنت طالق، بعد ذلك كلام يستأنف ويوجب وقوع الطلاق على البت والتنجيز.

واختار طائفة من العلماء كالإمام ابن قدامة ، وبعض أصحاب الإمام الشافعي أنه إذا قصد الشرط فإنها لا تطلق عليه إلا إذا قامت، ويغتفر حذفه للفاء؛ لأن الأمر مستقر في نفسه ونيته، فكأنه قال: إن قمت فأنت طالق، كما لو جاء بالفاء، وهذا هو الصحيح لأنه قصد الشرطية.

يبقى عندنا سؤال حين قلنا هنا: إن وجود الحرف الفاء وانتفاءه مؤثر في الصيغة، وقلنا: إن النية أقوى، يرد لو أن رجلا قال لامرأته: إن قمت فأنت طالق.

هل نجعل طلاق المرأة موقوفا على القيام مطلقا؟ أو فيه تفصيل؟

A إذا قال لامرأته: إن قمت فأنت طالق فله ثلاثة أحوال: الحالة الأول: أن يقصد ترتيب الجملة الثانية على الجملة الأولى، أو ترتيب الشرط على المشروط، فإذا وجد الشرط وجد المشروط، فإذا قصد الشرطية وقال لها: إن قمت فأنت طالق، ونوى في قلبه أنها لا تطلق إلا إذا قامت فإنها لا تطلق إذا لم تقم، وذلك لأن اللفظ يدل على الشرطية، وجاءت نصوص القرآن باعتبار الشروط كما سنبين، كقوله تعالى: ﴿ وإن أحد من المشركين استجارك فأجره ﴾ [التوبة:٦] اشترط الله عز وجل وجود طلب الجوار، وأمر وحكم بأنه مجار بذمة الله ورسوله عليه الصلاة والسلام، فهذا يدل على اعتبار صيغة الشرط، وترتب الحكم عليها، فهو إذا قال لها: إن قمت فأنت طالق.

وفي نيته أنها لا تطلق إلا إذا قامت؛ يتوقف الطلاق على وجود القيام، هذه الحالة الأولى.

الحالة الثانية: أن يكون مقصوده إيقاع الطلاق مباشرة، فلو قال لها: إن قمت فأنت طالق.

وفي نيته أنها طالق فورا ألغينا قوله: إن قمت.

وأوقعنا الطلاق بقوله: أنت طالق، وعلى هذا لا تؤثر صيغة الشرطية لأنه تلفظ بالطلاق، ونوى الطلاق على التنجيز فلا يحكم بالتعليق، إذا عندنا حالتان متقابلتان: الأولى: أن ينوي الشرط ويقول: إن قمت فأنت طالق.

ومراده أنها لا تطلق إلا إذا وجد القيام، فبإجماع العلماء من حيث الأصل أنها لا تطلق إلا إذا قامت.

ثانيا: إذا قال لها: إن قمت فأنت طالق.

قاصدا بت الطلاق ووقوعه مباشرة، طلقت عليه مباشرة، ولم يلتفت إلى قوله: إن قمت أو قعدت أو غير ذلك من الشروط.

الحالة الثالثة: إذا لم ينو الشرطية، ولم ينو البت في الطلاق وتنجيزه، قال لامرأته: إن قمت فأنت طالق.

قلنا: يا فلان ما الذي قصدت؟ قال: ما دار بخلدي شيء، أتيت بهذا اللفظ وقلت لزوجتي: إن قمت فأنت طالق.

قلنا: هل قصدت أن الطلاق يقع فورا؟ قال: لا.

قلنا: هل قصدت الشرطية؟ قال: لا.

إذا يحكم بالظاهر، ويعتد باللفظ على ظاهره ويؤاخذ به، ولا نلتفت إلى كونه قصد الطلاق أو لم يقصده؛ لأن الشرع في الهازل الذي لم ينو الطلاق اعتد بظاهره وأسقط الباطن، وفي هذه الحالة أيضا إذا لم يقصد الشرطية ولم يقصد تنجيز الطلاق نحكم بظاهر قوله؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (إنما أمرت أن آخذ بظواهر الناس وأن أكل سرائرهم إلى الله) فظاهر لفظه أنه لفظ يقع فيه الطلاق بشرط معين، فنقول: بينك وبين الله إن وقع هذا الشرط أمضينا عليك الطلاق، وإلا فلا.

فهي ثلاثة أحوال: أولا: أن يقصد الشرط، اعتد به وأخذ بظاهر قوله، فاجتمع الظاهر والباطن على الشرطية ولا إشكال.

ثانيا: أن يقصد التنجيز والإيقاع فورا، والصيغة لا يلتفت إليها ولا يعتد بها فيمضي عليه طلاقه.

ثالثا: أن لا يقصد شيئا من الأمرين فنقول: إنه تلفظ بالطلاق، وحينئذ ننظر إلى ظاهر لفظه، فنؤاخذه على ظاهر اللفظ؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (إنما أمرت أن آخذ بظواهر الناس).

مسألة أخيرة في (إن قمت) –وبعضهم يجعلها مطردة في أدوات الشروط كلها– من حيث الأصل يعبرون بقوله: إن قمت، وإذا قمت، إذا قال لها: إن قمت فأنت طالق.

هل نطلقها بمجرد الارتفاع للقيام؟ أو بعد تمام القيام؟ عندنا شيء هو الابتداء بحيث يوصف الإنسان بأنه ابتدأ في المحذور، وعندنا شيء هو تمام المحذور بحيث نصفها بأنها قد قامت فعلا ودخلت فعلا، وقد كتبت، مثلا: قال لها: إذا ولدت فأنت طالق، فهل نطلق في ابتداء الولادة؟ أو نطلق بتمامها؟ وهل نطلق بابتداء الدخول؟ أو بانتهائه وتمامه وكماله؟ لو قال لها: إذا حملت هذه الصخرة فأنت طالق، وهي حامل وجاءت تحمل الصخرة، فلما انتصبت لحملها أسقطت جنينها، وهو مكتمل الخلقة فهل يعتد بسقوطه، وتخرج من العدة؟ إن قلت: إنها تطلق بابتداء الشروع، فقد خرجت من عدتها بالولادة؛ لأنها قد وقعت بعد استيفاء الشروط، وإن قلت: إنها لا تطلق إلا بعد تمام حمل الصخرة واستتمامه والوقوف به، فحينئذ يكون سقوط الحمل الموجب للخروج من عدة الطلاق سابقا للطلاق فلا يعتد به، ويحكم بكونها مطلقة بعد تمام الحمل.

هذه مسألة: هل يطلق بابتداء الصفة أو بتمامها وكمالها.." (١)

"حكم من علق الطلاق بوضع ذكر أو أنثى فوضعت خنثى

ما الحكم لو ولدت خنثى وقد قال لها: إن ولدت ذكرا أو إن ولدت أنثى؟

A الخنثى في الأصل أن العلماء –رحمهم الله– يعطونه حكم الأنثى، ولذلك يعتبرونه مندرجا تحت القاعدة المشهورة: (اليقين لا يزال بالشك)، فهو متردد بين الأنثى وبين الذكر، فاليقين أنه أنثى حتى نتيقن أنه ذكر، وإن كان في الواقع أنه بين الذكر والأنثى، فإذا ولدته على أنه خنثى وكان فيما بينه وبين الله قد اشترط تمحض الذكورية أو تمحض الأنوثة فلا طلاق؛ لأنه ليس بذكر محض ولا بأنثى محض، فإذا قصد أن يكون ذكرا محضا أو أنثى محضا، وكان أثناء الولادة لم يتمحض ذكرا ولم يتمحض أنثى، فاختار بعض مشايخنا –رحمة الله عليهم– أنه في هذه الحالة يحكم بعدم الطلاق؛ لأنه شرط فيما بينه وبين الله عز وجل أن يطلق الطلقة إن تمحض ذكرا وأخرجته ذكرا، ويطلق طلقتين إن تمحض أنثى وأخرجته أنثى، والخنثى ليس بذكر محض ولا بأنثى محض، ولذلك إذا تلفظ بهذا اللفظ وبينه وبين الله عز وجل أنه يقصد كونه ذكرا محضا أو أنثى محضا، فإنه لا يحكم بالطلاق، وزاد من ذكرنا من مشايخنا فقال: أما لو تبين بعد وضعه مباشرة أنه ذكر أو أنثى فحينئذ لا إشكال ويحكم بما تميز وآل إليه حاله، وقال بعض مشايخنا رحمة الله عليهم: عندي شبهة إذا كان التميز طارئا بعد زمان، لاحتمال أن يكون مراده متمحضا الذكورة والأنوثة أثناء الخروج وليس مراده أن يتميز بعد ذلك؛ لأنه ربما خرج مشكلا أثناء الوضع والولادة، ثم تميز بعد الوضع والولادة بسنوات، وقد يتميز عند قرب البلوغ، ولذلك فالأصل يقتضي أنه إذا كان مراده أثناء الوضع، أن يكون ذكرا محضا أو أنثى محضا فلا طلاق، وهذا مثل قوله: إن كان أول ما تلدينه ذكرا فطلقة، وإن كان أول ما تلدينه أنثى فطلقتان، فولدتهما معا فإنها لا تطلق، وهذا قول جمهور العلماء؛ لأنه قال: إن كان أول ما تلدينه، مع أن الذكر موجود والأنثى موجودة؛ لأنه علق على صفة، فهو إذا استصحب الولادة صفة مؤثرة كأن يكون بينه وبين الله أن تتمحض الولادة بالذكورة أو بالأنوثة فحينئذ تؤثر الصفة ويحكم بالطلاق على التفصيل الذي ذكرناه، والله تعالى أعلم.

بالنسبة للمسألة الماضية كنا نركز في الجواب على مسألة الشبهة وتردد الشبهة، لكن السائل لعله يقصد تعارض قاعدة (اليقين لا يزال بالشك)، مع قاعدة العمل بالشبهين أو إعمال الشبهتين، إذا كان له شبه من حرام وشبه من حلال، أنا فيما يظهر لي من السؤال: أنه كيف يجمع بين كوننا نعمل بالشبهتين، ولماذا لم نرجع إلى قاعدة (اليقين لا يزال بالشك)؟ إن كان هذا مراده فالجواب هو: أن قاعدة (اليقين لا يزال بالشك) في حال وجود الغلبة، مثلا: شخص توضأ للظهر، ثم حضرت صلاة العصر وشك هل خرج منه شيء أو لا؟ فاليقين والغالب أنه لم يخرج شيء؛ لأن الأصل كونه متوضئا متطهرا، وحينئذ لا تعارض، فعندنا أصل ثابت، لذا قالوا في القاعدة: (الأصل بقاء ما كان على ما كان)، لكن في الشبهين تعارض أصلان بدون ترجيح، ففي قصة ابن زمعة إذا جعلت الولد المختصم فيه ابنا، فحينئذ يكون ابن زمعة ويجوز أن يدخل على أم المؤمنين سودة بنت زمعة وتثبت المحرمية؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (الولد للفراش) فالمرأة كانت تحت زمعة

(١) شرح زاد المستقنع – الشنقيطي ٣/٢٩٨

وزنى بها الرجل، فإذا جئنا ننظر إلى الأصل الموجود من كونها فراشا لـ زمعة فهذه الأمة تبع لـ زمعة فولدها تبع لـ زمعة ، ولا **إشكال** ويحكم بكونه ولدا للفراش.

لكن إذا جئنا ننظر إلى القرائن الموجودة من كونه فيه شبه ممن يدعى أنه ولده بالزنى، فحينئذ يقال: إنه ولده، ويؤثر فيه، وهذا على حكم الجاهلية؛ فبعض الأمور أبقيت على حكم الجاهلية، مثل الأنساب، فما قال النبي صلى الله عليه وسلم: إن أنكحة الجاهلية لم تتوفر فيها شروط الإسلام فتكون باطلة، فالأنساب نبه العلماء على أنها تبقى على حكم الجاهلية، فإذا جئنا ننظر إلى الولد من حيث الشبه والصفات وجدنا فيه الشبه بمن زنى، فهذا يقتضي أن يلحق به، لكن في الشرع لا يلحق به وإنما يكون ولد زنى فلا يكون محرما لـ سودة بنت زمعة رضي الله عنها وأرضاها، فأمرها عليه الصلاة والسلام أن تحتجب منه، لأن فيه شبها يدل على أنه ليس للفراش، وأبقى حكم الفراش بناء على الأصل، فأعمل الأصلين، وهذا من باب تردد الشبهين، ولم يوجد أصل نرجح به أحدهما على الآخر، بخلاف الوضوء، فعندنا أصل أنه متطهر، وهو يشك هل خرج منه شيء أو لا؟ فنقول: الأصل بقاء ما كان على ما كان، ونعمل بقاعدة: (اليقين لا يزال بالشك)، ثم القاعدة تدلك على هذا، فاليقين لا يزال بالشك، معناه: أن هناك أصلا يمكن الرجوع إليه، وشبهة عارضة، وشكا عارضا، لكن في الشبهتين المستويتين يكون من باب تعارض الأصلين، مثل مسألتنا التي معنا، الأصل أنه أجنبي، والأصل أنه ولد، فهذان أصلان متضادان، فهو ولد لـ زمعة لأنه صاحب الفراش، وولد لذاك على أنه ألحق بالشبه، والشبه مؤثر، فتعارض الأصلان وكل منهما معتبر في بابه.

ومن أمثلة تعارض الأصلين وأحدهما طارئ والثاني قديم: إذا رفع المصلي رأسه من الركوع هل يقبض يديه أو يسبلهما؟ إذا جئت تنظر إلى الأصل تقول: الأصل أن المصلي لا يتحرك حركة زائدة، ولا يقف بصفة زائدة إلا بدليل صريح؛ لأنه إذا قبض يديه سيعمل حركة، والأصل يقتضي أن يسبل يديه، فالأصل العام أن يسبل حتى يدل الدليل على القبض، فتغلب جانب الإسبال، أو تقول: الأصل أنه قابض قبل الركوع، والأصل بقاء ما كان على ما كان، فإذا رفع رأسه من الركوع رجع إلى الأصل الذي كان عليه.

فالقول الأول معتمد على أصل في الصلاة معتبر ولذلك قالوا: الأصل السكوت حتى يدل الدليل على الكلام، والأصل عدم الحركة حتى يدل الدليل على الحركة، فالأصل القديم مستند إلى نص في الصلاة (مالي أراكم رافعي أيديكم كأذناب خيل شمس، أسكنوا في الصلاة) أي: لا تتحركوا ولا تفعلوا شيئا إلا إذا أمرتم بالحركة والفعل.

فشككنا في هذه المسألة هل قبضه عليه الصلاة والسلام قبل الركوع يستصحب لما بعد الركوع؟ أم نقول: إن ما بعد الركوع حالة مستقلة تحتاج إلى نص في القبض؟ من قبض يرجح هذا الأصل فهو على سنة، ومن أسبل يرجح هذا الأصل فهو على سنة، فهذا يعتبر من باب تعارض الأصلين، فهذه أصول متضادة ما تستطيع أن ترجح أحدها، لو قلت مثلا: الأصل أن يسبل يديه؛ لأنه ما عندي دليل على القبض، يرد عليك ويقول: الأصل في الصلاة أن يقبض، فترد عليه وتقول: أصل القبض يكون قبل الركوع، وما بعد الركوع ليس له حكم ما قبل الركوع؛ لأن ما قبل الركوع فيه قراءة، وبعد الركوع

يقول: سمع الله لمن حمده، ولا يقرأ، وقد جاء النص: (حتى عاد كل فقار إلى موضعه ...) المهم أن هذا من باب تعارض الأصلين وله نظائر كثيرة، والمقصود من هذا: أنه لا يتعارض تقديم الأصل مع مسألة الشبهات لما ذكرنا من الأدلة.." (١)

"الفرق بين الطلاق والوطء حال الحيض

أشكل علي أن الطلاق في الحيض يقع، وهنا لم يعتبر الوطء في الحيض، وذلك بالنسبة للتحليل؟

A باسم الله، الحمد لله، والصلاة والسلام على خير خلق الله، وعلى آله وصحبه ومن والاه.

أما بعد: مسألة الطلاق في الحيض قدرنا أن هناك ما يقرب من اثنتي عشرة رواية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، وعن ابن عمر وعن بعض أصحاب ابن عمر رضي الله عنهم الثقات، مثل سالم بن عبد الله بن عمر و نافع مولاه، و محمد بن سيرين و أنس بن سيرين ومن طريق خالد الحذاء .

وهي روايات صحيحة ليس فيها **إشكال**، وأن ابن عمر نفسه كان يفتي أنها مطلقة وأن الطلاق قد وقع.

وبينا أن هذا مذهب جماهير السلف والخلف والأئمة الأربعة، فإنهم يقولون بوقوع الطلاق والاعتداد به، فأوقعوا الطلاق بنص كتاب الله، فإن الله عز وجل نص على أن من طلق مضي عليه طلاقه، وهذا هو الأصل، فمن طلق في الحيض فقد طلق بكتاب الله عز وجل.

فإن قال قائل: إن المرأة أثناء الحيض محرم عليه أن يطلقها، نقول: هذا مبتدع، والمبتدع يزجر بالعقوبة؛ لأنه حتى من جهة المعنى متفق على أنه يقع طلاقه، ومن جهة الأثر عن ابن عمر رضي الله عنهما وغيره من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم كلهم كانوا يفتون بوقوع الطلاق.

والحقيقة للمحدث العلامة الشيخ ناصر الدين الألباني رحمه الله برحمته الواسعة بحث من أنفس البحوث في هذه المسألة، في الجزء السابع من إرواء الغليل، تكلم كلاما نفيسا جمع فيه الروايات، وهناك رواية عن حنظل بن أبي سفيان مرفوعا إلى النبي صلى الله عليه وسلم أنها احتسبت طلقة.

فنحن نطلق بالكتاب والسنة، فالطلاق في الحيض يقع بالكتاب والسنة.

أما مسألة الجماع في الحيض، فالجماع في الحيض جماع ناقص، النبي صلى الله عليه وسلم يقول: (حتى تذوقي عسيلته ويذوق عسيلتك) ﴿ ويسألونك عن المحيض قل هو أذى فاعتزلوا النساء في المحيض ولا تقربوهن حتى يطهرن ﴾ [البقرة:٢٢٢].

فاشترط الشرع أن يوجد ذوق العسيلة، وذوق العسيلة لا يكون على وجه فيه ضرر: ﴿ ويسألونك عن المحيض قل هو أذى ﴾ [البقرة:٢٢٢].

(١) شرح زاد المستقنع - الشنقيطي ١١/٣٠١

ومن إعجاز القرآن أنهم وجدوا أن الجماع في الحيض يورث التهابا وأمراضا في غدد البروستات وغيرها، وهذا من إعجاز القرآن ومن الحكم العظيمة، والأسرار التي أطلع الله عز وجل عليها العباد، ولم يعرفوها إلا الآن، وقد عرفها أئمة السلف من قرون عديدة.

حتى إن بعض الباحثين من الكفار لما تبجح أنهم اكتشفوا ذلك قال له بعض الموفقين: هذا الذي عرفتموه اليوم كان يعرفه المسلمون منذ أكثر من ثلاثة عشر قرنا.

كل هذا بفضل الله ثم بفضل هذا القرآن الذي ﴿ لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد ﴾ [فصلت:٤٢].

فالوطء أثناء الحيض أذى، حتى إن الأطباء يثبتون أنه ضرر، فكيف تثبت الوصف الشرعي (حتى تذوقي عسيلته)؟ فالوطء في الحيض لا يحصل به ذوق العسيلة على الوجه المعتبر، لأن المرأة إذا كانت حائضا أو نفساء وأصابها فإنه يؤذيها.

حتى إن بعض الأطباء يستغرب من اشتراط كون المرأة لا تجامع في النفاس إلى الأربعين، وجدوا من ناحية طبية أنه يضر بالمرأة، ويؤذي جماعها، فكل هذه الأمور فيها أضرار.

والوصف الذي اشترطه الشرع من كونه يذوق العسيلة وتذوق هي عسيلته غير موجود في حال الحيض وفي حال النفاس، حتى المرأة نفسها لا تذوق العسيلة على الوجه المعتبر، ومن هنا اختلف القياس.

هذا الجواب الأول، فنقول: لا اعتراض؛ لأن تلك الصورتين كل صورة تخالف الصورة الثانية، فهنا يتحقق وصف الشرع بأنه مبتدع ووصف الشرع أنه يزجر، مع نص القرآن على أن طلاقه نافذ.

أما رواية أبي الزبير (ولم يرها شيئا) فهذه رواية محتملة؛ لأن رواية أبي الزبير ليست كالروايات الصريحة عن ابن عمر نفسه رضي الله عنه صاحب القصة، والذي هو أدرى بما رواه، وليس أبو الزبير محمد بن مسلم بن تدرس المكي رحمه الله بمنزلة نافع مولى ابن عمر ولا بمنزلة سالم بن عبد الله بن عمر في الضبط عن ابن عمر وهؤلاء الأئمة الأثبات في الرواية والضبط أدرى بروايتهم عن ابن عمر .

ولو سلم أن أبا الزبير له مكانته في الحفظ والرواية، لكنه خالف من هو أوثق منه وأقوى منه رواية، ثم إن اللفظ الذي قاله: (ولم يرها شيئا) معناه: لم يرها على السنة ولم يرها موافقة على السنة.

فحينئذ يكون لفظه: (لم يرها شيئا) محتملا لأمرين: لم يرها طلاقا، ولم يرها على السنة، والقاعدة أنه إذا روى الراوي وجاءت روايته معارضة لرواية الأكثر والأشهر، وعارضت الأصل، ولها معنى يوافق الأشهر ويوافق الأصل، وجب صرفها لما هو موافق للأشهر والأصل.

فنقول: (لم يرها شيئا) أي: لم يرها شيئا موافقا للسنة، وهذا جواب الإمام الشافعي رحمه الله برحمته الواسعة، فإنه أجاب على رواية أبي الزبير من أنها ليست صريحة، إنما تكون صريحة ومعارضة حينما يقول ابن عمر : (احتسبت) ويفتي ابن عمر بالطلاق المحتسب فتأتي رواية: ولم يحتسبها طلاقا.

إذا قال: (لم يحتسبها طلاقا) تعارض صريح مع صريح كما هو معروف في الأصول، لكن (لم يرها شيئا) يحتمل أنه لم يرها شيئا موافقا للسنة، ويحتمل أنه لم يرها طلاقا، هذا كله محتمل.

فاللفظ ليس بصريح، والقاعدة (أنك لا تحكم بالتعارض في الروايات إلا بشيء صريح) حتى لا تضرب بعض النصوص ببعض، إذ الكل خارج من مشكاة واحدة، وشرع الله عز وجل إذا جاءنا بنقل الثقات لا شك أنه في الأصل مقبول غير مردود، وينبغي التسليم له والعمل به.

ولذلك نقول: إن الحيض ألزمنا الطلاق به إعمالا للأصل من أن المطلق ينفذ عليه طلاقه، وعملا بالروايات التي وردت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم مرفوعة كما في مسند عبد الله بن وهب رحمه الله وهي رواية صحيحة، واحتسبت الطلقة.

وكذلك الروايات الموقوفة عن ابن عمر أفتى فيها بالطلاق، وإعمالا لأصل الشرع، فإن المبتدع الأصل فيه أنه يزجر ويعاقب لا أنه يخفف عليه بأنها لا تقع طلقة.

هذا ليس مقام عبادات يثاب عليه، الفقه أن تنظر إليه من أنه إنسان متعد لحدود الله؛ لأن الله لما ذكر الطلاق الشرعي في الطهر قال: ﴿ وتلك حدود الله ﴾ [البقرة: ٢٣٠].

فبين أن الطلاق في الحيض اعتداء على حدود الله عز وجل، والمعتدي على حدود الله نعرف من أصول الشريعة أنه يزجر ويعاقب، هذا مبتدع الأشبه به أنه يزجر.

ولذلك تجد من يطلق في الحيض ويجد من يخفف عنه ويقول له: لا ليس عليك شيء؛ يستخف بهذا الأمر، ولا يراه شيئا.

لكن لو قيل له: إن الطلاق ماض عليك وإنك ابتدعت واعتديت على حدود الله عز وجل؛ فإنه يكون أبلغ في تحقيق مقصود الشرع.

وأما بالنسبة لجماع المطلقة ثلاثا في الحيض فإنه ليس بالجماع المأذون به شرعا حتى نرتب عليه الأحكام الشرعية.

وقد اشترط الله عز وجل جماعا مأذونا على السنن الشرعي، فنقول: لا يتحقق به الحل على القول الذي اختاره المنصف رحمه الله.

والله تعالى أعلم.." (١)

"الحالة التي يجب فيها اللعان

الحالة الأولى: إذا تحقق الرجل من زنا زوجته فيجب عليه أن يلاعن إذا ترتب على هذا الزنا حمل وولد، وقطع بأن هذا الولد ليس بولده، مثلا لأنه لم يجامعها، أو مثلا حدث الحمل من هذا الزنا فتركها بعد زناها وتحقق أن هذا الحمل من حمل الزنا وأنه ليس بولده، فحينئذ إذا لم يستطع أن يتخلى عن هذا الحمل إلا باللعان بحيث يتأكد أنه لو سكت عن هذه الجريمة سيبقى الولد ينسب له، وسيكون هذا الولد شريكا لأولاده في الميراث ويستحل النظر إلى من لا يجوز النظر إليهن،

---

(١) شرح زاد المستقنع - الشنقيطي ٩/٣١١

وكذلك أولاد أولاده، وما يتبع ذلك من تبعات، قال العلماء: يجب عليه أن يلاعن، لكن لو أمكنه أن يتخلص من هذا الولد مثل أن تعترف له بالزنا بعد وضعها الولد، فأمكنه أن يأخذ الولد ويجعله لقيطا فيخرجه إلى سابلة أو إلى طريق ويضع معه مالا ليأخذه أحد الناس، ولم يحصل ضرر على فراشه، ولم ينسب الولد إليه، فإذا انعدم عنه الضرر فحينئذ إن شاء سترها وهذا أفضل وأعظم أجرا عند الله عز وجل؛ لأن الستر في الزنا مندوب إليه شرعا، وأجمع العلماء رحمهم الله على أن الشهود -ولو كانوا أربعة- إذا رءوا الرجل يزني فالأفضل لهم أن يستروه؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم ثبت عنه في صحيح مسلم من حديث بريدة بن حصيب رضي الله عنه أنه جاءه ماعز بن مالك رضي الله عنه وهو جالس في المسجد، وقال: (يا رسول الله! إني أصبت حدا فطهرني، فقال له النبي صلى الله عليه وسلم: ويحك ارجع فاستغفر الله ثم تب إليه، فرجع غير بعيد، ثم أتاه وقال: يا رسول الله! إني أصبت حدا فطهرني، فقال: ويحك ارجع فاستغفر الله ثم تب إليه)، فكرر عليه أربع مرات.

وجه الدلالة: أن ماعزا اعترف وأقر ومع ذلك صرفه النبي صلى الله عليه وسلم، وأمره أن يستر نفسه، وأن يراجع نفسه في هذا، وأمره أن يتوب لعل الله أن يتوب عليه، ولذلك لما أقيم عليه الحد وفر، قال عليه الصلاة والسلام: (هلا تركتموه ليتوب فيتوب الله عليه)، فهذا يدل على رحمة الله عز وجل بعباده، وهذا أمر أجمع عليه العلماء أن الأفضل أن يستر على الزاني زناه، حتى الشخص لو وقع -والعياذ بالله- في الجريمة، وأراد أن يعترف؛ فبالإجماع أنه يرغب في ستر نفسه، ولذلك فإن النبي صلى الله عليه وسلم بعد قضية ماعز والمرأة التي اعترفت بالزنا قام على المنبر وقال: (أيها الناس! من ابتلي بشيء من هذه القاذورات فليستتر بستر الله).

فهذا محل إجماع بين العلماء رحمهم الله أن الأفضل والأكمل أن يستر نفسه، لكن إذا كان هناك ضرر مثلما ذكرنا: أنه لو سكت وستر عليه فمعنى ذلك أن فراشه يلوث، وأنه يحصل عليه الضرر، فلا إشكال حينئذ في كونه يجب عليه أن يدفع عن نفسه الضرر حتى لا ينسب الولد إليه.

ولوجوب الملاعنة جانبان: الأول: أن يتحقق من زناها.

الثاني: ألا يمكنه دفع الضرر المترتب على زناها، وهو الولد، فحينئذ يجب عليه أن يلاعن، وإذا أمكنه دفع ضرر الولد بإخراجه عنه وعن فراشه ودفع بلائه عنه.

فالأفضل أن يستر المرأة، لكن هل يبقي المرأة عنده أم يسرحها؟ هذا فيه تفصيل: فالمرأة التي وقعت في الحرام ثم تابت توبة نصوحا، وظهرت الدلائل والقرائن على أنها تائبة إلى الله عز وجل، وأنها كارهة لهذا الأمر، فمذهب طائفة من العلماء أنه يشرع له أن يسترها وأن يضمها إليه، خاصة إذا غلب على ظنه أنه لو طلقها قد تقع في الزنا، ويفسد حالها أكثر، فيضمها إليه وخاصة إذا كانت قريبة أو نحو ذلك.

وأما إذا خشي أنها تكذب في توبتها أو لم يظهر له الدليل على صدق توبتها فلا يجوز له أن يبقيها؛ لأن هذا يعرض فراشه ونسبه للحرام، ويؤثر عليه وعلى ذريته ونسبه، فلا يجوز أن يبقي مثل هذه، ويجوز له شرعا إذا ثبت أنها زانية أن يضيق عليها حتى تدفع له المهر ويخالعها خلعا شرعيا؛ لأنه إذا أتت بفاحشة مبينة فمن حق الزوج أن يضيق عليها حتى

ترد له مهره؛ لأنها خانت عشرته، وأفسدت عليه فراشه، ويكفيه ما بلي به من العذاب، وحينئذ يأخذ حقه من المهر لعل الله أن يعوضه خيرا منها، ولا يجوز له إذا علم أنها زانية أنه يبقيها.

ويشكل على هذا حديث: (إن امرأتي لا ترد يد لامس فقال عليه الصلاة والسلام: طلقها، قال: يا رسول الله! إني أخشى أن تتبعها نفسي، فأمره أن يمسكها)، هذا الحديث -أولا- ضعيف الإسناد، ضعفه العلماء رحمهم الله، وممن أشار إلى ضعفه الإمام الجوزي رحمه الله في كتاب: العلل المتناهية في بيان الأحاديث الواهية، وبين أنه حديث موضوع، ومن أهل العلم من حسن هذا الحديث، وعلى فرض تحسينه يجاب عنه بأجوبة، منها: إن قوله: (إن امرأتي لا ترد يد لامس)، ليس المراد به الزنا، وإنما المراد ما كان في أعراف الجاهلية بما يسمى: بالأخدان، فكانت المرأة لها عشيق وعشير يقبلها ويلمسها ولكن دون أن يزني بها، كما يقع الآن في أعراف الجاهلية المعاصرة عند الكفار أن المرأة المتزوجة يكون لها صديق أو لها خدن، وهذا الذي عناه الله بقوله: ﴿ ولا متخذات أخدان ﴾ [النساء:٢٥]، فهذا الخدن قد يستمتع من المرأة بما دون الفرج، فقوله: ترد يد لامس، أي: أنها يستمتع بها بما دون الفرج، وهذا **الجواب** اختاره غير واحد ومنهم الإمام ابن القيم رحمه الله، وعلى كل حال، فقد دلت النصوص على أنه لا يجوز أن يمسك بعصمة المرأة الزانية خاصة إذا لم تتب من زناها؛ لأن الله يقول: ﴿ الزاني لا ينكح إلا زانية أو مشركة والزانية لا ينكحها إلا زان أو مشرك وحرم ذلك على المؤمنين ﴾ [النور:٣]، فلا يجوز للرجل أن يتساهل في هذا الأمر؛ لأنه ينشر الفساد، ويعين على الفساد، والشريعة ما جاءت بالمعونة على الفساد، ولا شك أن الرجل إذا ضعف في مثل هذه الأمور كان ديوثا -والعياذ بالله- يقر الحرام في أهله، فعليه لعنة الله عز وجل، فلا يجوز التساهل في مثل هذه الأمور، إنما يشرع الستر إذا كانت المرأة معروفة بالمحافظة وحصل الزلل منها، فكل حالة تدرس على حدة، ويرجع فيها إلى أهل العلم، ففي بعض الأحوال يكون الرجل متساهلا في فراش المرأة ويغيب عنها الشهور فتقع في الحرام بسبب الزوج، وقد تكون هناك أمور مهيأة مثل تساهله في اختلاط أقاربه بها واحتكاكهم بها ونحو ذلك، وعلى كل حال فالأصل الشرعي يقتضي أنه يجب أن نحافظ على الفراش، وهذه هي الحالة الأولى التي يجب فيها اللعان.." (١)

"حكم تناول الأدوية التي تزيد في الإخصاب

هناك بعض الأدوية تزيد من الإخصاب وإمكانية الحمل، فهل يجوز تناولها رغبة في الحمل؟

A الحمد لله، والصلاة والسلام على خير خلق الله وصحبه ومن والاه.

أما بعد: فالمسائل الطبية النازلة الجديدة تحتاج إلى أن لا يفتى فيها إلا بعد الجلوس مع الأطباء ومن لهم خبرة في هذه المسائل؛ لمعرفة حقيقتها.

مثلا: الأدوية التي تستعمل للإخصاب هل هناك بديل، وهل هناك ضرر يترتب على هذا الدواء؟ لأنه قد تكون هناك مضاعفات، وهل إذا استخدم هذا الدواء لا تتضرر المرأة، وهل إذا حصل حمل لا يتضرر الحمل ولا تنتج آثار سيئة

---

(١) شرح زاد المستقنع - الشنقيطي ٦/٣٢٠

على الحمل؟ هذه الأمور والتساؤلات كلها لا يجيب عنها إلا الأطباء المختصون، وليس كل طبيب يصلح لأن يأتمنه العالم أو يسأله عن هذه المسائل، ففي بعض الأحيان يكون الطبيب عنده تحمس لحل الشيء أو تحليل الشيء، فإذا كان عنده تحمس فشهادته شهادة متهم، ولذلك يقول النبي صلى الله عليه وسلم: (لا تجوز شهادة خصم ولا ظنين) الظنين في لغة العرب المتهم كما قال تعالى: ﴿ وما هو على الغيب بضنين ﴾ [التكوير:٢٤]، وفي قراءة ((بظنين)) والعلماء عندما ذكروا الشهادة قالوا: إذا كان عنده حرص على الشهادة ويشهد قبل أن يستشهد -كما أخبر النبي صلى الله عليه وسلم- لا تقبل شهادته، ولذلك في حديث عمران بن حصين رضي الله عنه: (خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم، قال: فلا أدري أذكر بعد قرنه قرنين أو ثلاثة، ثم قال: ثم يأتي أقوام يشهدون ولم يستشهدوا) فهذا يدل على أنه حرص على الشهادة، وهذا موجب للتهمة في شهادته، فالذي يحرص على تحليل الأشياء متهم؛ لأن له مصلحة في تحليله، أو يريد أن يقنع الناس حتى يتعالجوا عنده، فمثل هذا لا تقبل شهادته؛ لأنها محل حرص على التحليل وسيؤثر هذا الحرص على بيان السلبيات، وسيؤثر هذا الحرص على بيان المضاعفات، وكشف حقيقة الشيء المسئول عنه، ولذلك إذا بين الطبيب حقيقة الدواء، أو حقيقة الطريقة، أو حقيقة الأمر الذي يسأل عنه حينئذ تنكشف الأمور ويمكن للعالم أن يفتي بالحل والتحريم.

فهذه الأدوية من حيث الأصل مشروعة لتكثير سواد الأمة، والوسائل تأخذ حكم مقاصدها، فإذا كان لا يستطيع أن ينجب أو عنده ضعف في الإنجاب، أو المرأة عندها ضعف في الإخصاب والإنجاب فتعاطت الأدوية من أجل أن تنشط فهذا في الأصل العام وسيلة لمشروع، والقاعدة: (أن الوسائل تأخذ حكم مقاصدها)، هذا من حيث الأصل العام.

لكن، ما طبيعة هذه الأدوية، وما هي الطريقة التي يتم بها استخدام هذا العلاج.

مثلا: الرجال لهم وضع، والنساء لهن وضع، فالنساء قد يكشف في علاجها عن العورة، وقد تلمس العورة، وقد يولج في الفرج شيء، وهذا كلها محاذير شرعية لابد من النظر فيها، لكن الأصل العام من حيث تكثير سواد الأمة، وحصول الذرية فهو أمر سائغ شرعا ولا **إشكال** فيه، لكن هذه الأدوية تحتاج إلى نظرة ومعرفة عن طريق الأطباء الذين لهم إلمام بهذا.

فالأصل يقتضي الجواز، ولكن قد يكون هذا النوع من الدواء لا يجوز استعماله، وهذا معروف، حتى مرض الرأس قد يكون علاجه بمسكن له مضاعفات، ومسكن ليس له مضاعافات، فنقول: هذا المسكن الذي له مضاعفات لا يجوز استخدامه مع وجود المسكن الذي لا مضاعفات فيه.

فهل معنى ذلك أن علاج الرأس محرم؟ **الجواب**: لا.

إنما حرم تعاطي هذا النوع من الدواء لعلة، **والإشكال** أن بعض الفتاوى تنظر إلى الأصل العام، والإطار العام دون النظر إلى الحقيقة، والسبب في هذا عدم الرجوع إلى الأطباء وسؤال من عنده إلمام وخبرة.

والرجوع إلى الأطباء لا يكفي فيه أن ترجع إلى واحد أو اثنين، ولا يكفي أن ترجع إلى طبيب عنده علم نظري وليس عنده علم تطبيقي، فكلما كان الطبيب عنده علم نظري وتطبيقي وممارسة وتخصص فيما يسأل عنه، ومرور على الحالات المختلفة، كلما ذلك كان أجلى وأوضح.

وعلى كل حال فمن حيث الأصل العام: تعاطي الأسباب التي لا محذور فيها للإخصاب والإنجاب لا بأس به ولا حرج، والله تعالى أعلم.." (١)

"الجمع بين النهي عن ذكر مساوئ الميت وحديث ثناء الناس على الجنازة شرا

كيف نوفق بين أمر النبي صلى الله عليه وسلم صلى الله عليه وسلم بالكف عن ذكر مساوئ الميت وبين ثناء الناس على الميت شرا وقول النبي صلى الله عليه وسلم لهم: (وجبت).

A كلا الأمرين والحديثين ثابت عن رسول الله صلى الله عليه سلم، فقد أمر بالكف عن مساوئ الموتى وذكر محاسنهم، وكذلك سمع صلى الله عليه وسلم من أثنى على الميت شرا، **والجواب** -فيما يظهر والله أعلم- أن الثناء على الميت بالشر راجع إلى جهة المظلمة مثلا: شخص مظلوم تكلم -مثل ما جاء في الحديث أنهم أثنوا عليه شرا -فيجوز للشخص إذا كان مظلوما أن يقول: هذا الظالم، هذا الذي أكل مالي، هذا الذي فعل كذا وكذا، مما فعل معه من الإساءة، فإذا قال ذلك على سبيل التظلم فهو مما استثني شرعا: ﴿ لا يحب الله الجهر بالسوء من القول إلا من ظلم ﴾ [النساء:١٤٨]، فالمظلوم من حقه أن يتظلم، ومن حقه أن يبين مظلمته فهو متضرر ولا حرج ولا عذل عليه إذا حكى ما وقع له من الظلم، فإن قالوا له: مات فلان، وقال: الذي فعل بي وفعل، فهذه أشياء تحدث في الجنائز، وتحدث عند سماع خبر الوفاة، وهذا هو الذي وقع في حديث عمر : أنه مر بجنازة فأثني عليها شرا أي: لما مروا قالوا: هذه جنازة فلان، فقال فلان: هذا الذي فعل، وهذا الذي فعل، وهذا الذي فعل -هذا بالنسبة لحقوق الآدميين- فإن كان الثناء الذي في حديث عمر رضي الله عنه بالشر على الجنازة في حقوق الآدميين فلا **إشكال**؛ لأنها مظالم وتحكى، فصاحبها متظلم ويحكيها كما يحكيها في حياته وفي وجهه، وأما بالنسبة لو كانت تلك المظالم مظالم فيما بينه وبين الله، فيفرق بين الاتفاق والقصد، فإنه لما مر بالجنازة اتفق الحال فقالوا: هذا فلان فأثنوا بالشر اتفاقا لا قصدا، وأما بالنسبة لذكر مساوئ الموتى وتتبع عثراتهم، والاشتغال بها والتكلف في ذكرها فلا.

وقد ثبت أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (كفوا عن مساوئ موتاكم واذكروا محاسنهم)، وما وقع من الصحابة يحتمل أنه قبل أمره عليه الصلاة والسلام بالكف عن مساوئ الموتى، ويحتمل أن يكون بعد الأمر، ويكون الصحابي لم يبلغه، وقوله عليه الصلاة والسلام (وجبت) حكم مترتب على الثناء بغض النظر عن كونه يجوز أو لا يجوز.

والله تعالى أعلم.." (٢)

"أحكام سفر الحاضن بالمحضون

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

---

(١) شرح زاد المستقنع - الشنقيطي ١٠/٣٢٥

(٢) شرح زاد المستقنع - الشنقيطي ٢١/٣٢٦

أما بعد: فيقول المصنف رحمه الله: [وإن أراد أحد أبويه سفرا طويلا].

شرع المصنف رحمه الله في بيان بعض المسائل والأحكام التي تترتب على الحضانة، وهذه المسائل تكثر فيها الخصومات والنزاعات بين قرابة الولد المحضون من والد ووالدة أو حاضر من القرابة، فيختلفون فيمن يتولى حضانة الطفل.

وقد بين المصنف الشروط التي ينبغي توافرها، وبعد ذلك رتب أولياء وقرابة الطفل المحضون، ثم شرع بعد ذلك في جواب سؤال مفترض: وهو أننا إذا علمنا من هو الأحق بالحضانة، وفوجئنا أنه يريد أن يسافر بهذا المحضون أو يخرج به، فما الحكم؟ وهذه المسألة على صور: منها ما يتعلق بسبب الخروج والسفر، ومنها ما يتعلق بالمسافة التي يريد أن يخرج إليها هذا المسافر، ومنها ما يتعلق بحال الشخص أثناء السفر، هل هو مأمون أو غير مأمون؛ وكذلك أيضا حال الطريق التي يريد أن يسلكها أثناء السفر، وحال البلد الذي يريد أن ينزل فيه.

ومن هنا يتبين فضل الله عز وجل على علماء الفقه الإسلامي حيث لم يطلقوا الأحكام دون نظر إلى صفات مهمة تؤثر في أصل المسألة.

فالحضانة في أصلها قائمة على الحضن والرعاية والصيانة، فالذي يتولى الحضانة يقوم على حفظ الصغير عما يضره في دينه ودنياه، وهذا الأمر الذي هو الأساس لا بد أن يرتبط بالصفات والأحوال التي يتم بها السفر، وبالجهة التي يسافر إليها، والشخص الذي يتولى السفر به.

ومن هنا ضبط المصنف رحمه الله مسألة السفر بضوابط: أولا: إذا أراد الزوج أو الزوجة السفر فلا إشكال إذا كان سفرهما إلى نفس البلد، أو ينتقلون من مدينة إلى مدينة آمنة، ويكون الاثنان مع بعضهما، وحينئذ لا تقع خصومة غالبا؛ لأنه إذا انتقل به الوالد أو الوالدة سيكونان مع بعضهما، أو على الأغلب في حال قريب من حال البعض، إلا أن من أهل العلم من يقول: الأب أحق به على كل حال؛ لأن السفر خطر، ويعظم ضرره ويكثر شره، فلا أمانة إلا بالله ثم بالوالد؛ لأن الوالد أقدر على الحفظ والصيانة من الوالدة، والله عز وجل وصف النساء بالضعف، كما ثبت ذلك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في قوله: (إني أحرج حق الضعيفين: المرأة واليتيم) ، فالمرأة ضعيفة في أصل خلقتها وتكوينها الفطري، ومن هنا يقولون: إذا أرادا أن يخرجا فالأصل أن تكون الحضانة للوالد وحينئذ يكون أحق بهذا الولد.

وبناء على هذا نقول: إن النبي صلى الله عليه وسلم قال في الصغير لأمه: (أنت أحق به ما لم تنكحي)، فينتزع الولد عند السفر من الأم، ويعطى إلى الأب في حال السفر، حتى يصلا إلى المدينة أو القرية أو المكان المراد، ثم يرد الولد إلى أمه.

إذا: هذا الحكم في حال السفر إذا كانا مسافرين إلى بلد واحد، لكن إذا كانا مسافرين إلى بلدين مختلفين؛ هل الأحق به الوالد أم الأم؟ نص النبي صلى الله عليه وسلم على أن الأم أحق بولدها ما لم تنكح وتتزوج؛ لأن الأم تحفظ الصغير وتقوم على شئون تربيته وإصلاح حاله حتى يميز، لكن إذا سافرت به، فإن الوالد يرفض ذلك، فنقول: هل نرده إلى أبيه أو نبقيه مع أمه؟ بعض العلماء يقول: إنه يبقى مع أمه؛ لأن الأم هي الأصل، والقاعدة تدل على استصحاب الأصل

والأصل أنه عند أمه، فيستصحب الأصل، واستصحاب الأصل دلت عليه الأصول الشرعية، وهو مسلك في الفقه الإسلامي لا إشكال فيه.

والذين قالوا: يكون عند الأب؛ قالوا: إن استصحاب الأصل شرطه أن لا يرد عارض يوجب الانتقال عن هذا الأصل، والعارض هنا: أن الأم ضعيفة ولا تقوى على حفظ الولد، وعليه فينتقل إلى الوالد.

والمصنف رحمه الله ضبط المسألة حين اشترط أن يكون السفر آمنا، وبناء على ذلك: إذا كان مخوفا، فمن أهل العلم من قال: السفر المخوف يكون المرد والمعول فيه على الله ثم على الأب، وهذا القول تدل عليه الأصول، فإن الأب أقدر على حفظ الولد وعلى صيانته، وأيضا فكلهم متفقون على أن الأنثى إذا عقلت واستغنت عن والدتها وجب ردها إلى أبيها حتى يزوجها، وكأن الأب أقدر على حفظ العرض من الأم، فإذا كنا قد اتفقنا أنه في حال اكتمال عقل المرأة بعد السابعة تدفع لأبيها، فكذلك هنا.

فإذا: قولنا إن الأب أحق من حيث الأصل أقوى للعارض؛ لكن حق الأم جاء في النص: (أنت أحق به ما لم تنكحي) ولم يفرق، من كونها في حضر أو سفر.

ومن هنا يقول بعض العلماء: أنا أستمسك بالأصل، وهو أن السنة دلت على أن الأم أحق به ما لم تطرأ طوارئ، سواء كانت في السفر أو أثناء السفر أو المدينة المسافر إليها.

وإذا قلنا إن الحضانة ترد إلى الأب إذا كانت الأم تريد أن تسافر، فإن كان الذي يريد أن يسافر هو الأب فلا إشكال، وهو البقاء على الأصل، وهو أن الطفل عند الأم، والحقيقة أن هذا القول هو أعدل الأقوال: أعني أن نبقى على الأصل في الحضانة، ولكن إذا كان السفر مخوفا واحتيج إلى رعاية وصيانة فإننا نرد الولد إلى والده؛ لأنه أقدر على حفظه وصيانته، حتى ينتقل إلى المكان الذي ينتقل إليه ويعود الأمر إلى ما كان.

بالنسبة للسفر هناك سفر لضرورة أو واجب ديني مثل السفر للحج أو للعمرة، فمثلا: لو أن القاضي قضى بانتقال الولد إلى والده وثبتت الحضانة للوالد، وقد تزوجت الأم ونكحت، ثم أراد الأب أن يسافر إلى الحج أو العمرة، فعلى الأصل الذي قررناه فإنه يسافر، ونقول: إن الولد يرجع إلى أمه؛ لأن السفر فيه خطر وضرر على الولد، وليس بمتعين خروج الولد، وهذا إذا كان السفر لحاجة دينية واجبة.

أما الواجب الدنيوي مثل أن يحتاج الوالد أن يسافر لعلاج مريض والولد في كفالته وحضانته، فهل يسافر به أو يتركه؟ نقول: يبقيه عند أمه؛ لأن العلة التي كنا نقول: إن الأم لو كانت هي التي تحضن الطفل وأرادت أن تسافر والسفر مخوف، فإننا نرده إلى أبيه، والسفر من حيث هو مخوف وفيه ضرر، قال النبي صلى الله عليه وسلم: (السفر قطعة من العذاب)، فأخبر النبي صلى الله عليه وسلم أن السفر عذاب، وهو على الصغار أشد عذابا وأعظم بلاء، وبناء على ذلك نقول: يوضع الولد في هذه الحالة عند أمه وتقوم على رعايته.

إذا: بين المصنف رحمه الله حال السفر إذا كان الطريق آمنا، أما إذا كان مخوفا وأحدهما مسافر والآخر غير مسافر فإنه يكون الحق للذي لا يسافر؛ لأنه ألزم للأصل الذي ذكرناه، ولأن الحضانة شرعت للصيانة والحفظ، والخروج يفوت ذلك، فوجب بقاء المحضون عند الحاضن غير المسافر.

وقوله: [وإن أراد أحد أبويه سفرا طويلا] لماذا قال المصنف: وإن أراد أحد أبويه ولم يقل: وإن أراد الحاضن؟ نقول: الحضانة هي صيانة الصغير وحفظه والقيام على شئونه ورعايته، لكن هذا الحق يرتبط به حق آخر للوالد أو الوالدة إذا حكم به لضده.

فمثلا: الأم إذا ثبتت لها الحضانة وقضى القاضي أنها أحق بحضانة الولد، وكانا في نفس المدينة أو نفس القرية وليس هناك خروج، فالوالد يتولى تعليم الولد ورعايته وإطعامه وشرابه، وتتولى الأم مرضه وسقمه، فلو أنه مرض أو أصابته علة أو آفة فإنه ينقل إلى الأم، وإذا اصطلحوا على أن الأم تأتيه وتمرضه في بيت والده فلا **إشكال**.

فالأم أحق به في حال المرض حتى ولو كان الحاضن الوالد؛ لأنها أقدر على هذا الشيء، وانظر كيف أن علماء الإسلام ينظرون إلى الأشياء التي تؤثر وتحقق المصالح وتدرأ المفاسد، فالحضانة المقصود بها تحقيق مصلحة الصبي ودرأ المفسدة والشر عنه، فحيثما وجد السبب الموجب لتحقيق هذا الأصل فإننا معه، سواء مع الوالد أو مع الوالدة.

فإذا ثبت أن الطرف الآخر له حق، فحينئذ إذا أراد أن يسافر أحدهما ضاع حق الآخر؛ لأننا إذا قلنا: إنه يريد أن يسافر إلى بلد لا يوجد فيه الآخر، فلو أن الأب حكم له القاضي بأنه حاضن، وأراد أن يسافر بابنه إلى الخارج لسياحة أو نزهة، فإن الأم ستقول: أنا أتضرر بخروج ولدي وأخشى على الولد، والعكس لو قضى القاضي للأم أنها أحق وأخذت صغيرها، فأرادت أن تسافر به ولو لصلة رحم أو زيارة قرابتها، يقول الوالد: أنا أريد أن أرى ابني، وأخشى على ابني من هذا السفر، فلها الحق في الحضانة ما دامت مقيمة، أما إذا أرادت أن تخاطر بالطفل فلا.

إذا: هذه هي المسألة، ولذلك تدور أقوال العلماء وتفصيلاتهم حول تحقيق مصلحة الصبي ودفع الضرر عنه.

إذا: علينا أن نلزم السنة الثابتة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم؛ لأن الأم أحق، والتفصيل الذي ذكرناه بالأصول الشرعية في ترتيب المستحق للحضانة، ثم إذا طرأ أي طارئ يتحقق به الضرر أو تزول به المصلحة ويحصل في ذلك شر على الصبي، ونظرنا في سببه، فإنه يجب منع ذلك السبب سواء كان سفرا إلى بلد آمن أو بلد غير آمن، أو كان الطريق مخوفا أو الشخص نفسه الذي يسافر مخوفا، فكل هذا ينظر فيه القاضي؛ ولذلك ترد هذه المسائل إلى القضاة للنظر في الأصلح والأفضل للصغير، وهو الأسلم.

ومن هنا كان الأصل الشرعي أن ينظر إلى مصلحة الصبي، فنحن لا نضبطه بهذه الأوصاف كقاعدة كلية، ولكن نقول: إنه متى كان السفر يترتب عليه الضرر للصغير والمسافر أحد الوالدين وجب بقاء الصبي مع الذي لا يسافر، وأما إذا كان السفر غالبه السلامة أو يؤمن على الصبي من ضرره أو ضرر البلد الذي سيسافر إليه والشخص الذي يسافر معه، فحينئذ لا **إشكال** أن الحاضن يبقى حقه في الحضانة.." (١)

---

(١) شرح زاد المستقنع – الشنقيطي ٢/٣٤٥

"سن تخيير المحضون بين أبويه

وقوله: [فصل: وإذا بلغ الغلام سبع سنين عاقلا خير بين أبويه، فكان مع من اختار منهما].

هذه مسألة التخيير إذا بلغ الغلام سبع سنين، ولما قال المصنف: الغلام، خرجت الجارية، والحضانة تستمر إلى سبع سنين، وإذا بلغ الغلام والجارية سبعا، فالجارية التي هي البنت ترد إلى أبيها إذا كانت الأم هي الحاضنة.

فمثلا: طلق رجل امرأته وعندهم بنت، فقضى القاضي بأن البنت لأمها، فبقيت عند أمها تربيها وتقوم على شئونها والأب يصرف عليها حتى بلغت سبع سنين، فبعدها تدفع إلى أبيها؛ لأن الأب أقدر على حفظ البنت، وصيانتها مما يضرها في عرضها، وهي أحوج في هذه الحالة إليه، وأيضا هو أولى بتزويجها، لأنه وليها، فترد البنت إليه، ومن هنا ذكر المصنف الغلام؛ لأن البنت إذا بلغت السبع ردت إلى أبيها، وتحديد السبع السنين مبني على سن التمييز.

وهناك سن للتمييز وسن للرشد والعقل الذي هو البلوغ، وهو أن يكون بالغا سن الحلم، فأما سن التمييز فهو السن الذي يميز فيه الصبي الأمور، وبعض العلماء يضبطها بالعدد، فيقول: سبع سنين، وبعضهم يضبطها بالحال، فيقول: أن يفهم الخطاب ويحسن الجواب، فمثلا لو قيل له: ماذا تفعل؟ يقول: أفعل كذا وكذا، نقول للذي يفعل: لماذا تفعل؟ يقول: أفعل من أجل كذا.

فإذا فهم الخطاب وأحسن الجواب، فإنا نحكم بتمييزه ولو لم يبلغ سبع سنين؛ لأن الأطفال يختلفون، وهذا القول لا شك أنه صحيح، فإن الأطفال يختلفون فهما وإدراكا، ولذلك كان الضبط بالحال له وجه، لكن لما جاءت السنة بالأمر بالصلاة لسبع، صار أصلا غالبا أنه لا يصل إلى سبع إلا وقد ميز، والاستئناس بالمشروع والوارد أفضل وأولى، والأصل أن نقدم الوارد على غير الوارد، ومن هنا صارت السبع ميزانا، وقد مرت بنا مسائل كثيرة في العبادات والمعاملات ربط العلماء بها الحكم بالسبع سنين.

فبين المصنف رحمه الله أن سن التمييز هو السبع، والأصل في ذلك أن النبي صلى الله عليه وسلم لما اختلف الرجل مع زوجه والحديث صحيح على شرط مسلم (خير النبي صلى الله عليه وسلم الغلام، وأمر أباه أن يجلس في ناحية وأمه في ناحية، فقال له: هذا أبوك وهذه أمك اختر أيهما شئت، فاختار أمه) وهذا بالنسبة للغلام الذكر، فيبقى مع من يختار منهما، وحينئذ قضى العلماء رحمهم الله بهذا الحكم، وأجمعوا على مسألة التخيير.

وانظر سمو منهج هذه الشريعة الإسلامية في المحضون، فإنه إذا كان دون الإدراك ودون التمييز ينظر إلى مصلحته والأرفق والأعدل به، فقضى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن أمه أولى به؛ ولذلك قضى النبي صلى الله عليه وسلم وقضى الصحابة رضوان الله عليهم أن الأم أحق، فقال عليه الصلاة والسلام: (أنت أحق بها ما لم تنكحي).

و عمر بن الخطاب في قصته المشهورة لما فصل القضية في الرجل الذي اختطف ولده من عند جدته وأمه، فاشتكته إلى عمر بن الخطاب رضي الله عنه وأرضاه، فقال له: ريحها وحضنها أطيب له منك، يعني: من الوالد؛ لأنه في هذه الحالة أحوج ما يكون إلى اليد الحانية والأم المشفقة، فجعل الأصل في حضانة الصغير أن تتولاها الأم، ثم بعد ذلك إذا ميز الصبي فلا يكره على والد ولا على والدة.

فهذه هي الحرية المعقولة، المنضبطة المبنية على أسس سليمة صحيحة، فيخير؛ لأن هذا من الوحي، وهي الحرية المبنية على الحق الذي قصه رب العالمين الذي يقص الحق وهو خير الفاصلين، ففصل الله عز وجل بهذا، فيقال له: اختر أيهما شئت: إن اختار الوالد فيكون مع والده، وإن اختار الوالدة فيكون مع والدته.

ولو أنه غير هذا الاختيار، فاختار الأسبوع الأول أن يكون مع الوالد، فقال: أريد أبي فيرجع إلى أبيه، وإذا قال: أريد أمي فيرد إلى أمه ولا يكره، ولا يضيق عليه، ويجعل الأمر على الشيء الذي يرتاح إليه الطفل، فإذا كان يرتاح للوالد والوالدة حرص كل منهما على الإحسان إليه والملاطفة به، خاصة من بعد السبع السنين، فهو يحتاج إلى شيء من الإحسان والبر حتى يعقل الأمور ويميز، فإذا وصل إلى سن الرشد، فلا إشكال حينئذ، ومن هنا قضى العلماء رحمهم الله بالتخيير، لكن هذا التخيير له أصول؛ كأن يكون منضبطا، فإذا اختار الوالد من أجل العبث واللعب منع من ذلك.

ومن هنا ذكر شيخ الإسلام رحمه الله عن صبي أنه خيره القاضي، فقال له: هذه أمك وهذا أبوك فاختر أيهما شئت، فاختار أباه، فقضى القاضي أنه لأبيه، فقالت المرأة الموفقة العاقلة الحكيمة: يرحمك الله أيها القاضي، سله لماذا اختار أباه؟ فسأله القاضي: فقال هذا الصبي: إن أمي تبعث بي إلى المعلم فيضربني، وأما أبي فيبعثني إلى الأولاد فألعب معهم، فقال القاضي: هو لأمه؛ لأنه إلى الآن لم يميز وأصبح تخييره قائما على الهوى، وتبين أن الوالد لا يريد مصلحته، فإذا: ليست القضية قضية حرية منفردة؛ لأن الصبي لا عقل عنده، ولم يصل إلى سن الإدراك، فإذا كانت المصلحة في بقائه عند أمه أبقاه؛ لأن أمه ستعلمه، قالوا: وإنما لم يخير لأن الوالد عليه أمانة التعليم والرعاية للولد، فضيع هذه الأمانة، حتى أن الأم صارت هي التي تقوم على تعليم الولد.

ونسأل الله السلامة والعافية من أمور تتقرح لها القلوب، لو أن الإنسان يسمع أقضية الناس وفتاويهم لتقرح قلبه مما يسمع ويرى من إهمال الآباء لحقوق الأولاد، يتزوج الرجل وينجب، ثم يبحث عن الثانية والثالثة، ويطلق السابقة ولا يبالي بأولاده ولا ينظر إليهم.

إنما المهم أن يشبع شهوته وغريزته دون التفات إلى هذه الحقوق وإلى ما فيه مصلحة الولد، فهذه أمانة ومسئولية عظيمة، فالتخيير شرطه أن لا يكون فيه ضرر على الولد، فإذا كان فيه ضرر على الولد رجع إلى الأصل، فإذا كانت الأم عرفت بصلاحها واستقامتها وعنايتها وضبطها للولد وكانت بيئة الوالد فيها إفساد وإضاعة ومجون وهوى، فحينئذ للقاضي أن يتدخل.

فيختار جمع من العلماء والأئمة والمحققين: أن الشرع ينظر إلى التخيير فيما فيه مصلحة الولد كما ذكرنا، لكن شريطة أن تكون منضبطة بالأصول الشرعية، إذ لا يعقل أن نقول: يقضي القاضي بأنه لأبيه، وأبوه يفسده، ولا يمكن أن نقول: إن القاضي يقضي بحكم الله عز وجل بما فيه ضرر للولد وفساد، فالتخيير ضبطه بعض العلماء بشرط ألا يكون موجبا لضرر على الولد في دينه أو دنياه.." (١)

"خلاف العلماء في قتل المسلم بالذمي

---

(١) شرح زاد المستقنع - الشنقيطي ٥/٣٤٥

قال رحمه الله: [بأن يساويه في الدين].

أي: أن يساوي المقتول القاتل في الدين، فلا يقتل المسلم بكافر؛ لأن الكافر لا يكافئ المسلم، والدليل على ذلك قوله عليه الصلاة والسلام في حديث السنن: (المسلمون تتكافأ دماؤهم، ويسعى بذمتهم أدناهم، وهم حرب على من سواهم، ولا يقتل مسلم بكافر، ولا يقتل ذو عهد في عهده).

فقوله عليه الصلاة والسلام: (المسلمون تتكافأ دماؤهم)، هذا حصر يدل على أن غير المسلمين لا يكافئ المسلمين، فلا تتكافأ دماء المسلمين مع غير المسلمين.

ومن هنا قال جمهور العلماء رحمهم الله: إن المسلم لا يقتل بغير المسلم إذا كان حربيا إجماعا، وإذا كان ذميا على خلاف، فالجمهور يرون أن المسلم لا يقتل بالذمي، فلو أن يهوديا أو نصرانيا دخل إلى بلاد المسلمين ذميا، وبينه وبين المسلمين عهد الذمة، فجاء مسلم فقتله، فالجمهور يرون أنه لا يقتل به.

وذهب الإمام أبو حنيفة و النخعي وطائفة من السلف إلى أنه يقتل المسلم إذا قتل هذا الذمي، واحتجوا بعموم الأدلة في قوله تعالى: ﴿ ولكم في القصاص حياة ﴾ [البقرة:١٧٩]، وقوله تعالى: ﴿ يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى ﴾ [البقرة:١٧٨].

واحتجوا بحديث مشهور وهو حديث ابن البيلمان وفيه: (أن النبي صلى الله عليه وسلم قتل مسلما بمعاهد وقال: أنا أحق من وفى بذمته)، وهذا الحديث ضعيف، حتى إن أئمة الحديث رحمهم الله ردوه سندا، وقال أبو عبيد رحمه الله مقالة مشهورة: إنه من رواية عبد الرحمن بن عبد الرحمن بن البيلمان ، وبمثله لا تستباح دماء المسلمين.

يعني أنه راو ضعيف، ومثله ليس بحجة حتى يحكم بما تضمنه حديثه فنستبيح دماء المسلمين بدماء الكفار، وهذا لا إشكال في بطلانه ورده.

أما بالنسبة لأدلة الجمهور فقد استدلوا بالآتي: أولا: استدلوا بما ثبت في حديث علي رضي الله عنه وأرضاه، أن أبا جحيفة وهب بن عبد الله السوائي رضي الله عنه وأرضاه سأل عليا رضي الله عنه، وقال: (هل خصكم صلى الله عليه وسلم بشيء؟ -لأن الغلاة في علي رضي الله عنه كانوا يقولون: إن آل البيت خصوا بأشياء- فقال علي رضي الله عنه: لا والذي برأ النسمة وخلق الحبة، ما خصنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بشيء، إلا فهما يعطيه الله لرجل منا في كتابه وما في هذه الصحيفة، ثم نشرها، وفيها: المدينة حرم من عير إلى ثور، ومن أحدث فيها حدثا أو آوى محدثا، فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين، لا يقبل الله منه صرفا ولا عدلا يوم القيامة، وفيها: لا يقتل مسلم بكافر).

فقوله عليه الصلاة والسلام: (لا يقتل مسلم بكافر) هذا نص عام، سواء كان المسلم ذكرا أو أنثى، وسواء كان الكافر ذميا أو معاهدا أو مستأمنا أو حربيا أو مرتدا، فقال: بكافر، وكافر نكرة، والنكرة تفيد العموم، وهذا أصل عند العلماء، فلما قال: بكافر، ولم يستثن كافرا من هذا العموم؛ دل على أن المسلم إذا قتل الكافر لا يقتل به ألبتة.

إذا: أدلة الذين قالوا: إنه لا يقتل، صحيحة وصريحة واضحة على أن المسلم لا يقتل بالكافر.

أما ما استدل به الإمام أبو حنيفة رحمه الله من عموم قوله تعالى: ﴿ يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص ﴾ [البقرة:١٧٨] فنجيب عنه من وجهين: الوجه الأول: لا نسلم أن هذا يشمل الكافر؛ لأن الله صدر الآية بقوله: ﴿ يا أيها الذين آمنوا ﴾ [البقرة:١٧٨]، والخطاب بين المؤمنين في قتل المؤمنين بعضهم لبعض، وبقي ما عداهم على الأصول.

ثانيا: أن قوله: ﴿ يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص ﴾ [البقرة:١٧٨] يدل على وجوب المساواة، وإذا كانت الآية تدل على وجوب المساواة في قوله: ﴿كتب عليكم القصاص ﴾ [البقرة:١٧٨] فمعنى ذلك أنه لابد أن يساويه ديانة، والمسلم لا يساوي الكافر ديانة.

وهناك **جواب** آخر يختاره جمع من العلماء رحمهم الله والمحققين وهو أن يقال: إن آية: ﴿ يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص ﴾ [البقرة:١٧٨] عامة، وحديث: (لا يقتل مسلم بكافر) خاص، والقاعدة: أنه لا تعارض بين عام وخاص.

هذا بالنسبة لقول الإمام أبي حنيفة رحمة الله عليه، بل إن بعض أصحابه كالقاضي أبي يوسف رحمه الله أجاز قتل المسلم بالمستأمن، وأنه لو قتل مسلم مستأمنا فإنه يقتل به.

وعند المالكية مسألة غريبة وهي: قالوا: يقتل المسلم بالكافر إذا قتله غيلة، والغيلة هي الجريمة المنظمة التي تكون بترتيب وتنظيم، وفيها نوع من الافتيات على المسلمين والأذية والإضرار بالمسلمين، ففي هذه الحالة أجازوا، مثل أن يستدرج ذميا ويخرجه إلى خارج المدينة ويخدعه أن عنده شيئا أو حاجة، فيخرجه عنها ثم يقتله.

وقتل الغيلة من أسوأ أنواع القتل، ولذلك يشدد فيه العلماء رحمهم الله، ومذهب مالك رحمة الله عليه أيضا من المذاهب التي راعت مثل هذا النوع من الجرائم المنظمة، سواء كانت بشخص أو أشخاص متعددين، فهذه مستثناة؛ لأن فيها نوعا من المحاربة، والقتل فيها ليس من جهة القصاص إنما من جهة المحاربة، كأنهم حينما نظموا قتل الذميين داخل بلاد المسلمين خرجوا عن مطلق أمان المسلمين، لا من جهة أنهم يقتلون قصاصا.

والفرق بين القولين: أن الإمام أبا حنيفة رحمه الله يجعل الحق في قتل من قتل الذمي لأولياء الذمي، ولكن عند المالكية يكون الحق في قتله للسلطان.

وبناء على ذلك: لو عفا أولياء الذمي في قتل الغيلة؛ فإن الإمام أبا حنيفة يسقط القصاص مع الجمهور، ولكن الإمام مالكا لا يسقط القصاص؛ لأن الحق ليس لأولياء الذمي، ولم يره من جهة الدم، أي أن دم الكافر يكافئ دم المسلم، وللإمام مالك رحمه الله مسائل عجيبة جدا في مسائل القتل، وإلى ذلك أشار شيخ الإسلام رحمة الله عليه في القواعد النورانية؛ لأن مذهبه مستقى من مذاهب الصحابة رضوان الله عليهم، ومن فهم أصول الشريعة، ومذهبه من أشد المذاهب -كما بينا غير مرة- في مسألة القتل؛ لأنه ينظر إلى أصول في الشريعة لا بد من مراعاتها وتحقيق مقصود الشرع الذي وردت من أجل تحقيقه، فقال: إن هذه المسألة وحدها وهي مسألة الغيلة تستثنى في قتل المسلم بالكافر.

وعلى كل حال: فالذي يظهر من خلال النصوص أنه لا يستباح دم المسلم بالكافر، سواء كان الكافر مرتدا أو حربيا أو ذميا أو مستأمنا، لكن إذا كان هناك افتيات وأذية ومحاربة لجماعة المسلمين بالخروج عليهم، فهذا أمر يرجع تقديره

إلى الوالي، فإن رأى المصلحة في هذا قتله من باب الحرابة لا من باب القصاص فلا بأس، أما من باب القصاص فالنصوص واضحة على أن دم الكافر لا يكافئ دم المسلم بحال.

وعلى هذا فإنه يترجح مذهب الجمهور من حيث الأصل، ويخرج باب الغيلة عن باب القصاص من الوجه الذي ذكرناه.." (١)

"التوسع في المسائل الخلافية وأقوال العلماء

هل يستحب لطالب العلم في دراسته للفقه التوسع في مسائل الخلاف وأقوال العلماء، أثابكم الله؟

A إذا أراد أن يشوش على نفسه ويتعب ويضيع يتوسع، الفقه يؤخذ بالتدرج، فيبدأ في المذهب بالدليل ويأخذه ويؤصله ويراجع المرة تلو المرة، ويقرأ في هذا الذي سمعه من الشيخ أو قرأه في الكتاب المرة بعد المرة؛ لأنه مسئول أمام الله عز وجل، فكل درس يحضره طالب العلم يسمع فيه حكما شرعيا فقد تحمل أمام الله المسئولية عن أمة محمد صلى الله عليه وسلم في هذه المسألة، فلا يظن أحد أن حضور مجالس العلماء هو من باب إضاعة الوقت والتفكه والتندر أبدا هذه المسألة تسأل عن حفظها وضبطها، خاصة إذا كنت من طلاب العلم المتخصصين، فيجب عليك إتقانها.

فالمشكلة أن بعض طلاب العلم بمجرد أن يأخذ هذه المسألة يذهب إلى أقوال العلماء ويبحثها في المطولات، فيدخل في بحر لا ساحل له.

طالب العلم أول ما يبدأ بالتأصيل، ويبدأ بصغار العلم قبل كباره، فيأخذ من شيخ الزبدة والدليل، ثم بعد ذلك إذا جاء أحد يشوش عليه بقول مخالف يسكته، يقول: هذا الذي أعرف، وهذا الشيخ أدين الله عز وجل أنه متمكن في علمه، وأعتقد قوله بالدليل؛ لأنك ستقف بين يدي الله وتعتقد شيئا بالدليل، الممنوع أن تتعصب بدون دليل، فإذا قال لك الشيخ حكما بالدليل تبقى عليه، فإن جاءك شخص يشوش عليك بقول آخر أو بدليل آخر فقل له: أنا والله لم أبلغ درجة الاجتهاد حتى أعرف هل هذا الدليل يصح أم لا يصح، وقد يكون في الصحيحين لكن دلالته ليست صحيحة.

وهذا ليس خاصا بالمسائل، وإنما يشمل حتى الفتاوى في الحوادث التي تقع، تجد فتوى عن علماء أجلاء يذكرون قولا، ثم يأتي شخص ويعقب على هذه الفتوى بعشرات الأحاديث والآيات والله لو تأمل المتأمل لوجد أنها لا علاقة لها بهذه المسألة التي أفتي فيها لا من قريب ولا من بعيد، والسبب في هذا: أن البعض يغتر، وبعض الأحيان تأتي مسألة يؤصلها العالم بأدلتها وحسن النظر فيها وهو يعرف كيف يفتي، ولا يمكن أن تتجاوز الفتوى فيها خمسة أسطر، ويأتيك شخص يؤلف كتابا فيها؛ لأنه يجمع من هنا ومن هناك، ويأتي بأقوال العلماء ويسردها ويفهمها بفهمه، ويؤولها بتأويله، ويسوغها على حسب ما ظهر له، وأما العالم النحرير فإنه يعلم ما الذي يقوله، ويعرف ما هي أصول الفتوى، وكيف يخاطب الناس بفتاويه، وكيف يؤصل؛ لأنه يعلم أن كل كلمة محسوبة، وأن كل عبارة يمكن أن تؤول ويمكن أن تصرف، فلذلك لا يتشتت

---

(١) شرح زاد المستقنع - الشنقيطي ٦/٣٥٣

طالب العلم، فإذا وجدت إنسانا تثق بدينه وأمانته وعلمه، أو شهد له أهل العلم أنه أهل؛ سواء كان من المتقدمين أو المتأخرين أو المعاصرين ودرست على يده وأخذت على يده فأنت تبقى على قوله بالدليل، لكن اضبط هذا الذي تسمعه.

وهذه هي مشكلة بعض طلاب العلم فإنه لا يضبط الذي يسمعه، وإنما ينشغل بشيء آخر فيقرأ كتبا كثيرة، ثم يقول: والله أنا لا أستطيع أن أركز، وهذا ما هو إلى بسبب عدم المنهجية وعدم وضوح الطريق الذي يسير عليه طالب العلم، وثق ثقة كاملة أنك عندما تلخص كل درس، وتلخص أحكامه بالأدلة، وتعتقد هذه الأحكام بدليلها وتخاف من الله عز وجل في كل شيء تنسبه إلى الشريعة ألا تنسبه إلا بقول عالم يوثق بدينه وعلمه، حتى في الفتاوى، فليس كل شخص وجد منشورة يوزعها من باب بيان الحق وهو لا يعرف هل هذا الذي أفتى بما فيها إنسان من أهل العلم أم لا، أو إنسان يوثق بعلمه أم لا، وقد تكون في المعضلات والمسائل التي يقف عليها مصير الأمة.

والمشكلة: أنك لا تشك أن من يفعل هذا ويتبعه أنه يريد الحق والخير، فالخوارج رفعوا القرآن على أسنة الرماح وقالوا لـ علي : (لا حكم إلا الله) هل يستطيع أحد أن يرد هذا القول؟ ماذا قال علي رضي الله عنه: (كلمة حق أريد بها باطل).

هذا من رسوخ علي رضي الله عنه الذي كان يقال عنه: (آية في الفقه) رضي الله عنه وأرضاه، وكان ملهما في فقه القضايا، حتى كان عمر رضي الله عنه يستعيذ من قضية لا يحضرها أبو الحسن ، وكان إذا جاءته النازلة أول ما يلتفت إلى علي رضي الله عنه، مما أوتي من الفهم، ومع ذلك يرفعون له القرآن.

ليس كل قول يأتي في المطولات يخالف قولك الذي درسته معناه أنه انتهى الأمر، والله كنا بعض الأحيان نشك في بعض مشايخنا من باب ما يحدث للإنسان، فالإنسان بشر، ولكن إذا زالت الفتن وانقشعت عرفنا حقيقة الفتوى وما هي أصولها، وما هو العمق الذي كانوا يتكلمون به، وما هو الأصل الذي كانوا يعتمدونه، وفي دروسهم وجدنا أن هذه الأحاديث التي كان يشوش علينا بها بعض طلاب العلم من أسهل ما يكون **الجواب** عنها، وأنها إما أعم من موضع النزاع، أو خارجة عن موضع النزاع، ولكننا في البداية كنا نجد الحديث المتفق في الصحيحين يدل على كذا، والآية تدل على خلافه فلذلك ينبغي التريث.

ثم إني أقول: لا مانع أن تأخذ بفتوى الغير، ولا مانع أن تأخذ بأقوال الغير، ولكن المصيبة كل المصيبة إذا احتقر الشخص قول غيره -نسأل الله السلامة والعافية- فتجده يقول: القول الآخر ضال أو خطأ، ومن باب بيان الحق لابد أن ينشر هذا القول المخالف، ولذلك أنصح كل النصيحة ألا تدخل في الفتاوى وألا تدخل في المسائل بضرب بعضها ببعض، أو الحكم بصواب عالم على حساب عالم آخر، قل: هذا شيخي، وهذا العلم الذي رأيتم بالدليل، وأما غيره فلم يظهر لي، إلا إذا تمكنت من الأصول وقامت علي الحجة، أو خذ الدليل واعرضه على شيخك، أما أن تذهب إلى المطولات وتنظر فيها، أو مثلا تجمع فتاوى في المسألة، فهذا مما تضيع به الأمة.

وأقول هذا بمناسبة الأحداث التي نعيشها الآن: هي مسألة عارضة، نحن ذكرنا من فقه العالم في المسائل التي تطرح على الأمة ألا يتشتت وألا يشتت الأمة معه، هناك ثوابت مسلمة ينبه عليها، ينصح فيها لله ولرسوله ولكتابه ولأئمة المسلمين وعامتهم، لا يستطيع أحد أن يقول: إنه كذب أو إنه أخطأ، هذا أمر ينبغي أن يضعه كل شخص في حسابه،

وأن يفهم ذلك وأن يعيه كذلك، ويجب على طلاب العلم أن يحرصوا على غرس منهج السلف الصالح بلزوم الجماعة والبعد عن القيل والقال، وهذا أمر لا يختلف فيه.

إذا حصل اختلاف في المسألة قلنا: في المسألة توقف؛ لأنه إلى الآن لم نعلم الصواب عند زيد أو عمرو، قلنا: كفوا ألسنتكم، هل هذا جاء من فراغ، لو أننا اتضحت لنا الصورة لعرضنا هذه المسألة على كتاب الله وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، وفصلنا فيها تفصيلا واضحا في مسألة الأحداث التي جرت وما كان لها من تبعات، أما أن يأتي الشخص ويلتقط له فتوى يشوش فيها على فتاوى علماء كبار أجلاء ويتهمهم بالباطل ويتهمهم بالمداهنة وبالممالأة أبرأ إلى الله، اتق الله في نفسك! ينبغي على كل إنسان أن يتقي الله ويحذر.

إذا كنت تريد أن تقول لشخص حقا وكنت من أهل الاجتهاد قل ذلك، لكن إياك أن تكسب الإثمين فتدخل في نوايا العلماء وقلوبهم، هل كلما وجدنا قولا يخالف العلماء الكبار فمعناه أنه هو الحق، وأن ما قاله العلماء الأجلاء مشكوك فيه؟ هذا حرام ولا يجوز، وما هكذا يقابل العلماء الذين ينصحون للأمة، يا أخي! لست عليهم بمسيطر، ولست تعلم بما في قلوبهم وصدورهم ونواياهم من أنهم يداهنون أو يقصدون غير الله عز وجل، لك الظاهر والله يتولى السرائر، وهم مسئولون أمام الله فيما أفتوا به، فنحن ننبه على هذا؛ لأن هذا من المنهج.

وإذا أفتى أحدهم فتوى وجاء شخص وبرر هذه الفتاوى واتهم العلماء الكبار والله ليقفن بين يدي الله عز وجل، وليسألن عن هذه الأرواح التي أزهقت في هذا الحادث، تفجير ما لا يقل عن مائتي مسلم، وهذا أقل تقدير وقيل: سبعمائة مسلم، سيقف بين يدي الله حافيا عاريا يسأل عن دمائهم، ويسأل عن مشروعية قتلهم، هذا إذا كان يرى أن هذا جائز، أما كون المسلمين هم الذين يفعلون هذا، فلا تستطيع أن تقول: إن هذه الأمة هي التي فعلت هذا الفعل بالمسلمين، وتحتاج المسألة إلى دراسة، هذا إذا كان المسلمون فعلوه، ثم تسأل أمام الله عز وجل عن التبعة التي جرت غير المسلمين إلى بلاد المسلمين، وحدث ما حدث من جميع الآثار والأضرار.

إذا روجت فتوى -تعارض فتوى العلماء- تبرر هذه الأفعال ستقف بين يدي الله لتسأل عمن أفتاك بهذا، لا يحسب الإنسان أنه إذا رأى قولا أن القول الآخر منته، وأن هؤلاء ضعاف، وأن هؤلاء مساكين، وأن العلماء لا يعرفون قول الحق، عليك أن تتريث، وأن تعلم أنه لو سكت عالم يريد أن يستبين الأمور ليس معناه أنه خائف أو جبان، موسى عليه السلام يواعده الله عز وجل أربعين ليلة، ثم يأتي ويأخذ برأس أخيه وبلحيته ويجره لما عبد قومه العجل، ﴿ وأخذ برأس أخيه يجره إليه ﴾ [الأعراف:١٥٠]، ويصيح عليه هارون ويقول له: ﴿ يبنؤم لا تأخذ بلحيتي ولا برأسي ﴾ [طه:٩٤]، وبين له عذره فقال: ﴿ إني خشيت أن تقول فرقت بين بني إسرائيل ولم ترقب قولي ﴾ [طه:٩٤]، خاف الفتنة، هذا نبي من أنبياء الله، ماذا قال بعدها: ﴿ رب اغفر لي ولأخي وأدخلنا في رحمتك ﴾ [الأعراف:١٥١]، ليس كل من سكت معناه أنه خائف أو جبان، من يسكت خوفا من الله أن يوقع الأمة في خطأ أو خلل، ومن يأتي بالأصول والثوابت ليس كمن يطلق العنان لنفسه في الفتاوى، ولا تحسب أن كل فتوى يقال فيها تبرير لأشياء أنها هي الحق والصواب، وما بلغت مبلغ العلم، وكم من أحاديث سردت في تبرير بعض الأشياء والله لا تمت إلى الأمر بصلة، هناك مسائل واضحة عند العلماء في مواجهة الكفار

للمسلمين، وقواعدها معروفة، ومسائل الجهاد أدلتها وأصولها واضحة مضبوطة ليس فيها أي إشكال، والمسائل المستثناة لها ثوابت، وهذه المسألة أقسم بالله أنها لو عرضت على عالم جهبذ من علماء المسلمين لجثا على ركبتيه خوفا من أن يقول فيها على الله عز وجل، ومع ذلك تجد من لا يبالي، نحن نقصد نوعية من الناس وإن كانت قليلة وشاذة، وأرجو من الله أنهم حسني النية، ولا نحب أن يأخذهم أحد على." (١)

"تعدد الديات في الجناية على منافع الأعضاء

أشكل علي استحقاق المجني عليه لأكثر من دية إذا جني على أكثر من حاسة، بينما لو جني على النفس لم يستحق إلا دية واحدة، بينوا لنا هذا الإشكال، أثابكم الله؟

A هذا لا إشكال فيه، والجواب عنه من عدة وجوه: الوجه الأول: أن الأصل يقتضي تجزئة الجنايات كما هو معلوم، وجاء قضاء عمر بن الخطاب رضي الله عنه في الرجل الذي جني عليه بالجنايات، وأوجب فيها أربع ديات دون إنكار من الصحابة، فصار عند الفقهاء ناقلا عن الأصل، ولذلك يعتبرون أنه مستثنى، وركبوا منه مسألة الجناية على المنافع، هذا الوجه الأول، وهو أن تقول: لا تعارض بين العام والخاص، الأصل العام أن المقدم للجنايات ويعني إذا جني مثلا على العين كلها فيها دية واحدة مع أن منفعة الإبصار تابعة للعين، ومع ذلك لم تجب ديتها، لم نقل: إن الإبصار منفعة، ثم لم نجزئ مثلا الحاجب؛ الجفن الأعلى فيه ربع الدية، والجفن الأسفل فيه ربع الدية، والرموش كذلك العليا فيها الربع، والسفلى فيها الربع، ومع ذلك تجب دية واحدة، وهنا نقول: تجب أكثر من دية، والجواب أننا نقول: الأصل عندنا أنها تتداخل، لكن جاء قضاء عمر فاستثنى من الأصل، وهذا منهج أصولي لا تستطيع أن تتكلم فيه؛ لأنك لو اعترضت عليه عارضتك التخصيصات في الشريعة، لأنك تقول بها وتعتبرها، فهذا شيء مألوف في الشريعة أنه يجعل شيئا عاما ثم يستثني أشياء خاصة.

الوجه الثاني: أن يقال -وهو أقوى- : أن المستقل ليس كالتابع، فالمستقل لا يأخذ حكم التابع، والجناية المستقلة تأخذ حكم الاستقلال ولا يلتفت إليها تابعة لغيرها؛ لأن الله أعطى كل شيء حقه وقدره، ﴿ قد جعل الله لكل شيء قدرا ﴾ [الطلاق:٣] فالنبي صلى الله عليه وسلم أحل لـ كعب بن عجرة رضي الله عنه وأرضاه أن يحلق رأسه وأن يفتدي مع أن الأصل لو أن شخصا وقعت منه الجناية على الأعضاء سواء كان في ضمان حق الله عز وجل كما في الفدية، أو في ضمان حق المخلوق كما في الديات فإننا نوجب عليه التبعية؛ لأن التابع تابع لكن إذا جنى في الجناية فهناك منهج للشريعة وهي معاقبة الجاني، فإذا قلت: إذا أتلف هذا الشيء وجبت عليه دية واحدة، فحينئذ هذا يخالف أصل الباب؛ لأنه جنى على سمعه، فهذه جناية مستقلة، وجنى على بصره، وهذه جناية مستقلة، وجنى على عقله، وهذه جناية مستقلة، أرأيت لو أن شخصا هجم على بيت فيه ثلاثة أشخاص، فضرب أحدهم فأصمه، والثاني أخرسه، والثالث أصبح مجنونا، ألا توجب على الجاني ثلاث ديات، تقول: نعم، هذا الأصل، نقول: لماذا؟ تقول: لأن كل فعل له حقه وقسطه، نقول: ما دام أن كل

(١) شرح زاد المستقنع - الشنقيطي ٧/٣٦١

فعل في شرع الله له حقه وقسطه متفرقا، كذلك أيضا له حقه وقسطه مجتمعا وهو تعظيم للأنفس، يعني منهج للشريعة في الجنايات وحينئذ لا يستشكل الإنسان، لأنه حين اعتدى على السمع نعاقبه عقوبة من اعتدى على السمع مستقلا، والسمع بذاته له حقه دية كاملة، والبصر كذلك، والعقل كذلك، وهذا لا **إشكال** فيه، حينئذ نقول: هذا قصد الشريعة، والشرع له أن يقول: دية الإنسان كاملة إذا جنى عليه كاملا فيكون السمع والبصر تبعا؛ لأنه ما فقأ عينه، ولو أنه جاء وفقأ عينه فأعماه، ثم ضربه على أذنه فأصمه، ثم قتله وجبت عليه ثلاث ديات، وليست دية واحدة، وهذا الذي أردنا: أن الشريعة تريد كل جناية لها حقها وقدرها، لكن لو أنه قتله فعطل جميع هذه الحواس لا نقول: إن عليه عشر ديات، هذا أمر واضح، يعني: في حالة الجناية كل شيء فعله يؤاخذ عليه، فلما قتل النفس جاء غيرها تبعا، كما لو جنى على العين فاقتلعها فأصبحت الرموش والشعر والجفن تبعا، فحينئذ لا يوجد ضمان إلا بنصف الدية مع أن كل واحد من هذه الشعور فيه ربع الدية، فالرمش الأعلى فيه الربع، والأسفل فيه الربع، ثم الجفن الأعلى فيه الربع، ثم الجفن الأسفل فيه الربع، هذه تكملة الدية، ثم العين نفسها فيها نصف الدية لكن هذا كله تبع، فإذا جنى على النفس فقتله وجبت دية كاملة؛ لأنه جنى على النفس فأصبح غيرها تبعا، لكن لو أنه قبل جنايته على النفس فقأ عينه أو قلع عينيه، أو أصمه، أو أخرسه أو –والعياذ بالله– ضربه حتى جن، أو سقاه سما حتى أصبح مجنونا ثم قتله واعتدى عليه، فجنايتان وليست بجناية، وحينئذ لا يقال بالاندراج والتبعية؛ لأنه ينبغي أن يعاقب على كل جناية وجريمة فعلها، وهذا **الجواب** أشبه وأقوى، وحينئذ نقول: إنه لا تعارض، ففي حالة الجناية على النفس جنى على شيء واحد وهو النفس، وحصلت الجناية على الحواس تبعا، فبتعطيل النفس تعطلت الحواس وجاء ذلك تبعا ولم يأت استقلالا، وعندنا هنا جاء استقلالا فوجب أن يعاقب على كل جناية بحقها وقدرها، والله تعالى أعلم.." (١)

"**إشكال** في ضوابط اللوث ونصيحة لطالب العلم في الالتزام بآداب الطلب مع العلماء

أحسن الله إليكم، وأجزل لكم المثوبة والأجر، فضيلة الشيخ! التوسع في ضابط اللوث، ألا يؤدي إلى الوقوع في ظلم الغير، وهل للقاضي أن يقتصر على العداوة الظاهرة، كما في حديث عبد الله بن سهل ، أثابكم الله؟

A باسم الله، الحمد لله، والصلاة والسلام على خير خلق الله، وعلى آله وصحبه ومن والاه، أما بعد: كررنا النصيحة أكثر من مرة لطالب العلم بأن يكون عنده ورع، وأن يكون عنده أدب مع العلماء رحمهم الله، فكل شخص جاء ليقرأ شيئا لم يفهمه، ولم يضبط بضوابط العلماء رحمهم الله واستغربه، وأراد حصر العلماء في شيء معين؛ فهذا من الخطأ بمكان، ولن يستطيع أن يفهم طالب العلم فهم العلماء ما دام بهذه الصفة؛ فعند أن تقول: التوسع في اللوث، من الذي قال لك أن هذه الضوابط التي ذكرها العلماء توسع، بعض طلاب العلم تعود أسلوب النقد، وإلا فضبط الشيء يمنع من التوسع فيه، فهذا تناقض من السائل أصلا، توسع في ضابط اللوث! بالعكس العلماء حينما يضعون ضوابط للوث، يمنعون من التوسع فيه، حينما تأتي الشريعة بالعداوة الظاهرة بين اليهود والأنصار، ووجدت به القسامة.

---

(١) شرح زاد المستقنع – الشنقيطي ١٥/٣٦٥

فاعلم رحمك الله أن الشريعة تنبه بالنظير على نظيره، وبالمثيل على مثيله، وإلا فقد حجرت واسعا؛ لأنك إذا انطلقت من هذا المنطلق فستقول: لا أقبل إلا العداوة الدينية؛ لأن الذي ثبت في النص العداوة الدينية، أثبت لي أن العداوة بين القبائل يثبت بها القسامة، أين الدليل؟ لا دليل.

ومن هنا قال العلماء: اللوث العداوة، ثم وضعوا الضوابط فقالوا: العداوة الظاهرة، التي لا تكون مبنية على الشكوك والشبهات والتهم، وهذا صحيح؛ لأن الشريعة تعتبر أن العداوة الظاهرة هي التي تحمل على الضرر والأذى، وباب القسامة في باب الضرر والأذى؛ فينبغي أن تتقيد بما ورد عن النبي صلى الله عليه وسلم، شرط أن تفهم وتقعد وتأصل من خلال الفهم، أما أن يأتي شخص ويضع قواعد من عنده، فهذا توسع كما قلت، ونردها.

لكن أن يفهم شخص من كتاب الله وسنة النبي صلى الله عليه وسلم، فإن هذا الفهم محمود غير مذموم، مأجور غير مأزور؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم يقول: (من يرد الله به خيرا يفقه في الدين) يعني: يزيده فهما.

فإذا كان ذلك فلماذا وضع العلماء ضوابط اللوث؟ أولا: حكمة مشروعية القسامة؛ لها أبعاد أكثر مما يتصورها الإنسان القاصر في فهمه، فالأصل أن كل أهل محلة ومدينة ومنطقة وقرية وجماعة مسئولون عن محلتهم وقريتهم وجماعتهم؛ فإذا وجد القتيل بينهم طلبوا قضاء وألزموا اليمين، وهذا نبه عليه الإمام الكاساني رحمه الله في (بدائع الصنائع)، فله كلام جميل نفيس لو يرجع إليه! لماذا شرعت القسامة وطولب بها، يعني مثلا في العداواة الظاهرة حينما تكون أهل محلة وأهل قرية وأهل بلدة؟ لأنهم قصروا في حفظ محلتهم وقريتهم ومدينتهم، طلبوا قضاء وألزموا اليمين، وتحملوا المسئولية ثم يلزمون بعد ذلك بأن يقوموا على محلتهم ويحفظوا دورهم.

ليست القسامة فقط أن تأتي بالناس يحلفون، فهذا له أبعاد بعيدة جدا، فأوجدت الشريعة الدية، وصوم شهرين متتابعين، وعتق الرقبة، وصوم الشهرين المتتابعين على شخص قتل خطأ، لماذا وهو قتل خطأ؟ قالوا: تعظيما للدماء، ولذلك فالمسلم يأخذ حذره، فإذا جاء يصيد في البر، فهو يعلم أنه لو أخطأ سلاحه، فقتل مسلما أنه سيلزم بديته، ويلزم بعتق رقبة، وصيام شهرين متتابعين إن عجز عنها، عندئذ يعرف أين يصيب وكيف يصيب، وكيف يحافظ على أرواح المسلمين.

وإذا جاء يقود سيارته، وهو يرى أنها قد تفضي بمن معه إلى الموت، بحيث قد تكون قديمة، فيتساهل في أشياء قد تفضي به إلى الموت، ثم تذكر ذلك دعاه ذلك إلى أن يتحفظ، ولذلك قالوا: إن القسامة شرعت في الدماء، ولم تشرع في الأطراف؛ تعظيما لأمر الدماء.

فإذا قلت: القسامة محصورة في العداوة الظاهرة، بمثل ما ورد في حديث عبد الله بن سهل ، كيف تحجم السنن بهذا التحجيم؟ فعندما يلزمك بالنظير من نظيره، يصبح الحكم بالقياس، وعند هذا يستوي العلماء والجهلاء، وما على أحد – إذا أراد أن يصير فقيها– إلا أن يحفظ الأحاديث، ويطبقها مثل ما وردت على ظاهرها، ولا يعمل فكرا ولا فهما، وعندئذ يكون من حفظ السنن وفهمها على ظاهرها أعلم الناس وأعلم الخلق، فهذا ممكن أن يكون، فلابد من الفهم، ولابد من التقعيد، ليس هناك تثريب على من فهم إذا كان فهمه من كتاب الله وسنة النبي صلى الله عليه وسلم.

نحن نقول هذا؛ لأننا نعرف من خلال الطلب حينما كنا مع علمائنا ومشايخنا كانوا يمنعون الطالب من النقد المشكلة الآن في العصور الأخيرة، مسألة التربية على النقد، الآن الطالب يأتي ويقول: لماذا لا نقتصر على العداوة؟ ولو جئت أسأل

الآن: ما هي الشروط التي ذكرناها؟ لم يستطع أن يرددها، نقول: قبل أن تنتقد العلماء اضبط ما يقال لك، مشكلتنا اليوم أن الشخص يجلس ويستمع، فهل يفهم هذا الشيء؟ ثم هل يتقبله أو لا يتقبله؟ هنا المحك، أما أن يأخذ شيئا مستنبطا من كتاب الله وسنة النبي صلى الله عليه وسلم، ثم يحاول أن يجلس ويضبط هذه الأشياء ويلخصها ويفهمها، ويقرأها المرة والمرتين والثلاث والأربع، وعندها تكون منحة الله له بعد ضبط هذه العلوم، وتقريرها وتكرارها وإتقانها والإلمام بها، بعد ذلك يأتيك فتح الله عز وجل، وتصل إلى ما وصل إليه العلماء، وتضبط كما ضبط العلماء والفقهاء، ولا تعجل رحمك الله، لا تعجل فلست الآن في إطار النقد، ولا أفتح مجالا لطلاب العلم في بداية الطلب للنقد، ومن جاء ناقدا رجع فاقدا.

أول شيء نريد ضبطه هو حفظ هذا العلم، وإتقانه، ثم بعد أن تصل إلى درجة تضبط فيها أصول الفقه، الذي يسلحك بسلاح الفهم، حتى تصل إلى درجة هؤلاء العلماء، عندها تعرف لماذا قالوا هذا الكلام.

والله ثم والله، ما من طالب علم يقعد ويؤصل بتأصيل العلماء، ويفهم ويقرأ الكتاب والسنة، بحيث يحضر تفسير القرآن على يد عالم أهل لتفسير كتاب الله، ثم يحضر دروس الحديث على يد عالم أهل لتفسير حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم، ويجلس السنوات تلو السنوات وهو يضبط ويحصل ويقرر، إلا جاء اليوم الذي يستوي فيه فهمه، وينضج فيه فكره، وإنه ليقرأ كلام العلماء، فيقرأ الصفحات التي كان بالأمس يعيبها، وإذا به لا يمل ولا يسأم، ويعذر العلماء حين قعدوا وأصلوا.

كنا في القديم نقرأ بعض المطولات، فنستغرب منها –نستغفر الله– هذا شيء عايشناه، وكان الوالد رحمه الله يمنعنا من المطولات في بداية الطلب.

وأقسم بالله ما نمدح أنفسنا، لكن بعد أن قرأنا ورأينا ضوابط العلماء، أصبحنا نقرأ عشرات الصفحات، لا نمل ولا نسأم ونعرف قيمة العالم، ونتلذذ بهذه الفروع المبنية على الأصول، ثم نجد أيضا الشوارد والتتمات والفوائد والمسائل الملحقة، حتى إذا ما قررت الأصل، جاء بعد ذلك يقرر لنا دليله ووجه دلالته، وكيف دل على المسألة؟ وهل دلالته عامة أو خاصة؟ مطلقة أو مقيدة؟ بعد أن ننتهي من هذا كله، نأتي إلى تطبيقات هذه الفهوم التي فهمها العلماء رحمهم الله على ما عايشوه، فنجد كيف أنهم يختلفون في هذه التطبيقات، وكيف أن كلا منهم يدلي بحجته، ويبين سبيله ومحجته، ثم بعد ذلك تأتي أنت من نفسك تجد أشياء في داخل نفسك ربما أنها تلحق بما ذكره العلماء.

ويمكن أن تتربى فيك ملكة هذا التأصيل والفهم، ومن هنا قالوا: لا يعرف قدر العالم إلا العالم.

مثال بسيط: الشخص إذا جاء وجلس عند عالم يفتي في مسألة من المسائل، فوجد العالم يقول: لا يجوز لأن النبي صلى الله عليه وسلم، قال كذا وكذا، وهذا الحديث عام، فهذا جواب، في بعض الأحيان يقول: وهذا الحديث عام، إلا أنه يستثنى منه هذه المسألة.

عامة الناس إذا سمعوا العالم يفتي بهذه الفتوى، يكون الأمر عاديا عندهم؛ لأنه مفت، فما يشعرون ولا يحسون بقيمة هذا العلم.

لكن لو جاء إنسان متمكن من الفقه، متمكن من هذا العلم، ينظر أول شيء إلى حكم الشيخ على المسألة.

ثانيا: دليله ووجه الدلالة، ثم لا يقف عند وجه الدلالة، بل يرى ما هي العبارات التي اختارها هذا الشيخ لبيان وجه الدلالة؟ وهل هذه العبارات محتملة أو غير محتملة؟ تفيد المقصود أم لا تفيد المقصود؟ هل هذه العبارات يستطيع أحد أن يستغلها في الفتوى أم لا؟ وهل العالم لما أجاب في هذه المسألة يقصد الفتوى، أو يقصد التوجيه، أو يقصد مطلق النصيحة؟ فلا يعرف العالم إلا العالم، فهل الذي تراه من الضوابط لا يعرف قدرها إلا من اشتغل بفهم النصوص وضبطها، يا سبحان الله! إذا قعد العلماء وأصلوا، قالوا: بالغوا، وإذا اختصروا ولم يسهبوا، قالوا: متون معقدة، وطلاسم غير واضحة، فلا يفهم العلماء إذا فصلوا وقعدوا، ولا يسلم الاختصار.

الآن تجد بعض المعاصرين يقول لك: يا أخي! كتب المتقدمين هذه أساليبها صعبة، وغير واضحة نحتاج الآن أن نشرحها ونوضحها، ثم بعد ذلك يقول لك: نريد أن نقتصر فقط على المطلوب والأصل.

والآخر يأتي ويقول: هذه المطولات كثيرة، نريد الآن أن نختصرها ونختصر فيها على المراد، دعونا من الذين يقولون: أسهبوا، ومن الذين قالوا: اختصروا، دعونا نأخذ علما موروثا عن العلماء الذين هم ورثة الأنبياء، والذين أخذوا هذا العلم بحقه، دعونا نتعلم، دعونا نضبط، قالوا: تعلم ثم تكلم، أما إنسان بمجرد أن يجلس يشتغل بالنقد، فهذا لا نريده، ولا نعول على طلاب علم بهذه المثابة، وثقوا ثقة تامة، فمثل بعض الإجابات أسهب فيها؛ لعموم الحاجة إليها والبلاء فيها؛ تحذيرا من ذلك، وبعض الأحيان أكثر من عشرين مسألة، نحتاج إلى بيان حكمها؛ لأنه إذا لم يكن لطالب العلم منهج، وإذا لم يكن له سبيل يقوم ويسدد، فلا يستطيع أن يصل إلى المراد.

فنحن نقول: إن ضوابط العلماء التي ذكروها، مبنية على أصول، وهذه الأصول ما دام أن السنة قد قررتها وبينتها؛ فلا إشكال، فإذا قلت: العداوة الظاهرة، ما تستطيع أن تضع لها ضابطا.

والعداوة الظاهرة كيف نفهمها وكيف نفهمها للغير، هذا هو الذي اعتنى العلماء رحمهم الله بوضعه بالضوابط التي تستشكلها.

وعلى كل حال، نسأل الله بعزته وجلاله أن يرزقنا الأدب، وأ." (١)

"حكم رفع اليدين بين الأذان والإقامة للدعاء

ما حكم رفع اليدين بين الأذان والإقامة للدعاء؟

A رفع اليدين من مضان الإجابة، وفيه خمسون حديثا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ما بين صحيح وحسن وضعيف قابل للانجبار، وفي الصحيحين أحاديث واضحة ما فيها إشكال تدل على مشروعية رفع اليدين في الدعاء، ولكن يتوقف في العبادات التوقيفية على الوارد.

أما إنسان أصابه كرب فرفع كفه إلى الله، واستغاث بالله، ونادى ربه مستغيثا مسترحما سائلا له من فضله؛ فإنه لا ينكر عليه، والسنة دالة على هذا، بل نص الأئمة على أن من أسباب إجابة الدعاء رفع اليدين، وفي الصحيح عنه عليه

---

(١) شرح زاد المستقنع - الشنقيطي ١٥/٣٧٠

الصلاة والسلام أنه: (ذكر الرجل يطيل السفر، أشعث أغبر يمد يديه إلى السماء: يا رب! يا رب!) يقول الحافظ ابن حجر : ذكر النبي صلى الله عليه وسلم ثلاثة أسباب؛ لأنه يريد أن يبين أن المطعم الحرام يرد الدعوة، فجاء بأبلغ أحوال العبد الداعي، حتى يبين أن الله قد لا يستجيب الدعاء مع هذا الاسترحام، ومع هذه الوقفة العظيمة التي قل أن يخيب الله فيها عبده، وهذه الأسباب هي: السبب الأول: أشعث أغبر، بمعنى: رثاثة الحال، أي: أنه ليس من أهل البذخ، ولذلك قال في الحديث الصحيح الآخر: (رب أشعث أغبر ذي طمرين مدفوع على الأبواب لو أقسم على الله لأبره) ورثاثة الحال ليس المراد بها أن الإنسان ما يلبس الطيب، ولا يعتني بمنظره، لكن الإنسان قد لا يكون عنده مال، فتأتيه الرثاثة دون تكلف، ودون تنطع، ودون مبالغة في التزهد، تأتيه طبيعة وسجية، أو يكون عنده مال ولكن يلبس الحال الذي يليق به في أوساط الناس دون مبالغة.

السبب الثاني: إطالة السفر، قالوا: وكلما بعد السفر كان رجاء الإجابة للدعاء أقرب، والمسافر مستجاب الدعوة حتى يعود إلى أهله، رحمة من الله؛ لأن السفر قطعة من العذاب، فالمسافر مستجاب الدعاء، فإذا طال سفره كان أرجى لإجابة دعوته.

السبب الثالث لإجابة الدعاء: قوله عليه الصلاة والسلام: (يمد يديه إلى السماء) فهذا يدل على مشروعية رفع اليدين في الدعاء.

وفي الصحيح في قصة عبيد بن مالك الأشعري رضي الله عنه لما أرسله الرسول صلى الله عليه وسلم في سرية، ورمي بسهم فقبل أن يموت قال لـ أبي موسى الأشعري : (أقرئ رسول الله صلى الله عليه وسلم مني السلام وقل له: يدعو لي، قال أبو موسى رضي الله عنه: فلما أخبرت النبي صلى الله عليه وسلم خبره، قام فاستقبل القبلة، ورفع كفيه إلى السماء وقال: اللهم! اغفر لعبيدك أبي عامر ، واجعله فوق كثير من خلقك يوم القيامة)، فرفع عليه الصلاة والسلام يديه.

والأحاديث في رفع اليدين كثيرة، وكما ذكرنا أنها قرابة خمسين حديثا ما بين صحيح وحسن وضعيف ينجبر، فالسنة رفع اليدين، فإذا رفعها بين الأذان والإقامة فلا حرج، ولا بأس، ومن تحرى السنة في هذا لا ينكر عليه.

لكن هل الأفضل أن يكون دعاؤه داخل صلاة النافلة والراتبة أو يكون بعد الصلاة؟ **الجواب**: إذا كان الإنسان يصلي الراتبة فليدعو فيها، ثم إذا خاف إقامة الصلاة فسلم، وبقي وقت، وأراد أن يدعو ورفع كفيه؛ فإنه لا بأس بذلك.

ونسأل الله بعزته وجلاله ونحن في هذا الوقت المبارك بين الأذان والإقامة أن يرحم ضعفنا، وأن يجبر كسرنا، وأن يتولانا بما تولى به عباده الصالحين! اللهم! إنا نسألك بعظمتك ورحمتك ولطفك بخلقك، وقد عظمت الفتن والمحن، وأنت أعلم بما ظهر منها وما بطن.

يا حي يا قيوم! نسألك بعزتك وجلالك أن ترحم غربتنا، اللهم! ارحم غربتنا في هذا الزمان، والطف بنا يا رحيم يا رحمان، اللهم! ثبتنا على الدين الذي يرضيك عنا، واختم لنا بخير.

اللهم! فرج عن إخواننا المسلمين المضطهدين في كل زمان ومكان، اللهم! فرج عن إخواننا في فلسطين، اللهم! اجعل لهم من كل هم فرجا، ومن كل ضيق مخرجا، ومن كل بلاء عافية، اللهم! ثبت أقدامهم، اللهم! سدد سهامهم، اللهم! صوب آراءهم.

اللهم! عليك بأعداء الدين حيثما كانوا، اللهم! زلزل عروشهم، اللهم! صدع بنيانهم، يا حي يا قيوم! خذهم أخذ عزيز مقتدر، اللهم! اسلبهم عافيتك، واشدد عليهم وطأتك، وأنزل عليهم بأسك ولعنتك، إله الحق، يا حي يا قيوم! إنهم طغوا وبغوا، اللهم! فعليك بهم فإنهم لا يعجزونك.

اللهم! من لليتامى والأرامل والضعفاء المضطهدين المشردين في مشارق الأرض ومغاربها من عبادك المسلمين.

اللهم أغثنا وأغثهم يا حي يا قيوم! وأغث كل مسلم ومسلمة يا حي يا قيوم! يا أرحم الرحمين! سبحان ربك رب العزة عما يصفون، وسلام على المرسلين، والحمد لله رب العالمين.." (١)

"مضمون الشهادة

قال المصنف رحمه الله: [بزنا واحد] دخل المصنف رحمه الله في مسألة مضمون الشهادة، فلابد أن يشهدوا بفعل زنا واحد لا متعدد، فلو قال اثنان: رأيناه يزني العصر بالأمس، وقال اثنان: رأيناه يزني الصبح، فحينئذ شهادة الصبح غير شهادة العصر، فإما أن تكمل بينة أحد الموضعين وإلا جلد الجميع؛ لأن الشهادة ليست بزنا واحد، قد يقول قائل: هذا زان لأنه لو جئنا بالشهادتين ولفقناهما فمعناه أنه زان، نقول: هذا غير صحيح؛ لأن الله أمر أن يشهد أربعة بأنهم رءوه يزني بفعل واحد، وليس بفعل للزنا متعدد، فإذا شهدوا بفعل متعدد فلا تلفق الشهادة، وهذا يسميه العلماء: اتفاق مضمون الشهادة، وهي: أن يتفق مضمون الشهادة زمانا ومكانا وصفة، والصفة تكون بأمور قد يضطر القاضي إلى الاستبيان منها.

لكن هنا مسألة وهي أن الأصل أن الشاهد لا يعنت، ولا يبالغ القاضي في التضييق عليه: كيف رأيته؟ وكيف كذا؟ ويدخل على الشاهد الأسئلة المحرجة؛ لأنه ربما التبس عليه الأمر، وأدخل عليه الغلط، وهذا معنى قوله تعالى: ﴿ ولا يضار كاتب ولا شهيد ﴾ [البقرة:٢٨٢]، وهذه المسألة فيها إشكال في بعض الجوانب عند الأئمة، وهي متى يحق للقاضي أن يتدخل في مضمون شهادة الشاهد فيسأله عن أمور، ويستوضح ويستبين، إبراء للذمة وإحقاقا للحق وصيانة للقضاء عن شهادة الزور والكذب؟ بعض العلماء يقول: من حقه أن يتدخل، وأعطوه صلاحية أكثر من غيرهم، ويقولون: نحن عندنا متهم، وعندنا مظلوم، حتى يثبت أنه ظالم وأنه مسيء، وهذا لا يمكن أن يتأتى إلا بالتحري والضبط، فلابد أن نراعي جانب المشهود عليه، وبعضهم قال: إن الله تعالى نهانا عن أذية الشهود، وقال: ﴿ ولا يضار كاتب ولا شهيد ﴾ [البقرة:٢٨٢] فلا ينبغي للقاضي أن يتدخل إلا في أحوال مخصوصة.

من حيث الأصل العام نفرق بين قضيتين، فنقول: الأصل أننا نطالب الشهود أن يبينوا شهادتهم على وجه تتفق به الحادثة، هذا شيء، ومن حق القاضي أن يعرف، هل شهدوا بحادثة واحدة أو متعددة؟ وأن يسأل عن بعض الأمور المهمة لإثبات الشهادة وإثبات الجريمة، يبقى الجانب الثاني الذي شدد فيه أصحاب القول الأول وقالوا: من حقه أن يشدد على

---

(١) شرح زاد المستقنع – الشنقيطي ٩/٣٧٣

الشهود حتى يثبت ويعلم على وجه يصون به القضاء عن شهادة الزور والكذب والخطأ، وبعض المحققين من العلماء يقول: من حقه أن يفعله عند الشك والريبة، فإذا شك وارتاب؛ فإن من حقه أن يتدخل وأن يراعي حال المشهود عليه، وهل يقدم حال المشهود عليه أو الشاهد؟ المنبغي العدل، وأن تكون الأمور على السنن، وإن كان عمر رضي الله عنه أثر عنه أنه قدم حق المشهود عليه، ولكن هذا قد يكون خاصا في قضية المغيرة بن شعبة ، حينما شهد عليه أبو بكرة و شبل و زياد و معبد بأنه زنى، فأحظر الشهود، وشهد أبو بكرة و شبل و زياد و معبد ، ولما أتي بـ زياد قال له عمر رضي الله عنه -كما في الرواية-: ما وراءك يا أبا عفان ؟! إني لأرجو ألا يفضح صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم، وكان قد شهد أبو بكرة أولا، فقال: ذهب ربعك يا مغيرة ! ثم شهد الشاهد الثاني فقال: ذهب نصفك يا مغيرة ! ثم شهد الشاهد الثالث فقال: ذهب ثلاثة أرباعك يا مغيرة ! ثم رجا الله عز وجل ألا تتم الشهادة؛ لأن مغيرة من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، وصدقت فراسته، فلم يأت الشاهد الرابع -وهو زياد - بمضمون الشهادة على السنن، ووصف وصفا لم يثبت فيه الإيلاج، وقال: إنه رآه على صفة -سنذكر القصة إن شاء الله- ولم ير الإيلاج، فكبر عمر رضي الله عنه وحمد الله، قال بعض العلماء: إن عمر نبه الشاهد الرابع أن يرجع عن شهادته، تعظيما لحق رسول الله صلى الله عليه وسلم في أصحابه، واستشكله بعض العلماء وقالوا: كيف هذا فإنه في هذه الحالة سيجلد الثلاثة ويحكم بفسقهم؟ وأجيب بأن هذا أهون من قتله، فإنه إذا شهد عليه وهو محصن؛ فسيقتل، قال بعض العلماء: إن عمر ورى ولم يقل له: ارجع عن شهادتك، لكن جعل له الخيار أن يشهد أو يمتنع، والأصل يقتضي أنه يجب عليه أن يشهد، وكان بعض مشايخنا رحمة الله عليهم يقول: القضية على ما جرت عليه، و عمر رضي الله عنه لم يقصد التورية ولا التنبيه له، وإنما رجا الله عز وجل، وحقق الله رجاءه، وكان رضي الله عنه محدثا ملهما، فما يقول لشيء أراه وأظنه إلا وافق الحق.

فالشاهد من هذا: أنه بالإمكان أن يدقق القاضي في الشهادة عند الشك والريبة، فإذا شك وارتاب؛ ففي هذه الحالة من حقه أن يدقق حتى ننصف المشهود عليه، خاصة إذا كان محصنا والأمر سيفضي إلى قتله ورجمه.

قال المصنف رحمه الله: [يصفه أربعة ممن تقبل شهادتهم فيه] يصف الزنا أربعة وصفا خاليا من الاحتمال، خاليا من اللبس، والشريعة تراعي الأدب والكمالات والمروءة، ومن ذلك ألا يتحدث صراحة بالأمور المستبشعة مما يحدث بين الرجل وامرأته، ومما يوصف به الفرج، ونحو ذلك، والله عز وجل يقول في كتابه: ﴿ أو لامستم النساء ﴾ [النساء:٤٣] ، ﴿ طلقتموهن من قبل أن تمسوهن ﴾ [البقرة:٢٣٧]، قال ابن عباس رضي الله عنهما: إن الله يكني، وهذا من أدب القرآن، حيث أن الله علم عباده الأدب، ولكن انظر إلى كمال هذه الشريعة ودقتها، فإذا جاءت الأحكام الشرعية والمسائل الشرعية، واحتاج العالم أو الفقيه أو القاضي أو المفتي أو المعلم أن يصرح بهذه الأشياء؛ فيأتي بها صريحة ولا يأتي بها محتملة؛ لأنه إذا جاء بها محتملة ربما ضاعت حقوق الناس، ولذلك لابد أن يسأله عن الجماع وعن الزنا، ولذلك قال صلى الله عليه وسلم: (أدخل ذلك منك في ذلك منها؟)، (أنكتها؟) لا يكني صلوات الله وسلامه عليه، كل هذا حتى لا تذهب حقوق الناس، ولو كانت على الكنايات والاحتمالات لربما شهد الشاهد كناية حتى يخدع القاضي، ولذلك في هذا الموضع لابد من التصريح، وأن يقول: إنه رأى ذكره في فرجها كالمرود في المكحلة وكالرشاء في البئر، ولا يشترط أن يقول: كالمرود في المكحلة وكالرشاء في البئر، فإذا قال: رأيت ذكره في فرجها والجا أو داخلا، فهذا يكفي، لكن بالنسبة للأصل كما جاء في

قصة اليهوديين، أنه صلى الله عليه وسلم سأل ابن صوريا (ما الذي يجدونه في التوراة؟) فذكر أن فيها أن يشهد منا أربعة أنهم رءوا فرجه في فرجها كالمرود في المكحلة، وهذا يدل على حصول الدخول والإيلاج، وأنه لا يكفي أن يرى امرأة تضاجع رجلا، أو يرى امرأة مع رجل متجردين، فهذا لا يكفي؛ لأنه ربما حصل التجرد ولا يحصل الإيلاج، ولربما كان بصفة دون الوطء، فإذا لابد أن يصفوا الزنا.

ومن هنا قيل في قصة المغيرة رضي الله عنه أنه هو الذي أفحم الشاهد، وهذا قول من يقول: إن عمر لم يكن، وذلك أنه لما شهد الثلاثة وجاء الرابع، وأراد أن يصف قال له: يا أمير المؤمنين! سله أرآني مقبلا أو مدبرا؟ يعني: رآني من جهة الأقدام أو من جهة الوجه، فقال: رأيته مدبرا، وهذا قيل في قضية شبل فقال: يا أمير المؤمنين! هي امرأتي وكنت أجامعها، فهذا من الأشياء التي يحصل بها التأكد من الزنا؛ لأنه ربما وطئ زوجته، وربما كان مجامعا لأهله، وعلى هذا فإنه لا يستقيم أن تقبل الشهادة هكذا، يقول: فلان رأيناه يزني، بل لابد أن يصرح بالزنا، ويصفه وصفا خاليا من الاحتمالات.

قال المصنف رحمه الله: [سواء أتوا الحاكم جملة أو متفرقين] عندنا مسألتان: المسألة الأولى: إتيان الشهود، والمسألة الثانية: مجلس الحكم، فالقاضي إذا جلس في الصباح مجلسا واحدا وأتاه الأول: الساعة الثامنة، والثاني: الثامنة والنصف، والثالث: جاءه التاسعة، والرابع: جاءه العاشرة، فهذه شهادة واحدة في مجلس واحد، لكنهم أتوا متفرقين، فالتفرق مع اتحاد المجلس لا يضر؛ لأن هذا لا يشكل مع ما تقدم؛ لأن الشرط اتحاد المجلس، واتحاد المجلس تكون معه شهادة المتفرقين والمجتمعين، قالوا: الشهادة المتفرقة كقضية المغيرة ، وشهادة المجتمعين هي الأصل، والله عز وجل لم يفرق بين الشهود متفرقين أو مجتمعين.

ولكن إذا جاءوا مجتمعين فإن أسئلة القاضي تنكشف أكثر مما لو فرقهم، فإذا جاءوا مجتمعين فللقاضي أن يفرقهم ويسأل كل واحد منهم على حدة، ويقول للأول مثلا: متى وقع الزنا؟ قال: رأيته يزني في الصباح، فيقول: داخل المدينة أو خارج المدينة؟ قال: داخل المدينة، يقول: هل كانا متجردين أو على بعضهما بعض الثياب؟ صف ذلك، ويكون هذا الكلام بغيبة البقية، ثم يأذن للثاني ويسأله، ثم يأذن للثالث ويسأله، والرابع ويسأله، حتى يستبين من الشهادة؛ لأنه لو سألهم أمام بعضهم البعض لاتفقت كلمتهم، ولقن بعضهم بعضا الجواب، فله إذا جاءوا مجتمعين أن يفرقهم للاستبيان والتأكد.." (١)

"قبول شهادة رجلين في بقية الحدود دون الزنا

قال رحمه الله: [ويقبل في بقية الحدود والقصاص، وما ليس بعقوبة ولا مال ولا يقصد به المال، ويطلع عليه الرجال غالبا؛ كنكاح وطلاق ورجعة وخلع ونسب وولاء وإيصاء إليه يقبل فيه رجلان] قوله: (ويقبل في بقية الحدود) كحد شرب الخمر، فإذا شهد شاهدان أنهما رأيا شخصا وهو يشرب الخمر، أو يتعاطى المخدرات، فحينئذ تكفي شهادتهما، وهكذا بالنسبة للسرقة، فلو رآه شخصان وهو يسرق فإن شهادة الشاهدين كافية لإثبات حد السرقة، وهذا تحديد وتأقيت من الشرع، فلا يشترط أكثر من اثنين في بقية الحدود إلا الزنا فأربعة من الشهود؛ لأن الله عز وجل قال في غير الزنا: ﴿

---

(١) شرح زاد المستقنع - الشنقيطي ٥/٣٧٧

واستشهدوا شهيدين من رجالكم ﴾ [البقرة:٢٨٢]، فأصبح أصلا عند جماهير السلف والخلف والأئمة رحمهم الله على أن قبول الشهادة بالتعدد، وهذا ما يسميه العلماء: بالتقدير الشرعي، وفي الشريعة التقدير يكون على صور: الصورة الأولى: أن يمنع الزيادة ويجيز النقصان المقدر شرعا.

الصورة الثانية: أن يمنع النقصان ويجيز الزيادة.

الصورة الثالثة: أن يمنع النقصان والزيادة.

فهذه الصور الثلاث هي أصل في التقدير الشرعي، فإذا جاء التقدير الشرعي عليها فإنه يلزم المكلف بها على نفس الطريقة التي ذكرناها.

فالصورة الأول: وهي أن التقدير يمنع النقصان ويجيز الزيادة فمثل: عشر رضعات معلومات يحرمن، ونسخن بخمس معلومات يحرمن، فالرضاع فيه حد وتقدير شرعي، بحيث لو أرضعت أكثر من خمس رضعات ثبت الرضاع، ولكن إذا أرضعت أقل من خمس رضعات فإنه لا يكفي.

كذلك أيضا قوله عليه الصلاة والسلام: (ليس فيما دون خمس ذود من الإبل صدقة) فحد الخمس من الإبل، فما زاد فالزكاة ثابتة فيه، ولا يمنع الزكاة ما زاد وإنما يمنع الزكاة النقص، فالزيادة لم تمنع والنقص يمنع.

وكذلك قوله عليه الصلاة والسلام: (ليس فيما دون خمس أواق من الورق صدقة)كما في الصحيح، فلا يمنع الزيادة ولكنه يمنع النقصان في إيجاد الزكاة، فهذا تقدير شرعي يمنع أن يحكم بوجوب الزكاة فيما نقص عن هذا القدر، ولكننا نجيزها فيه إذا زاد.

وكذلك أيضا قد يمنع النقص في أشياء كثيرة، كما في المقدرات الشرعية من الأنصبة في الأموال وغيرها من الوارد في الشرع تحديده.

وأما الصورة الثانية: وهي أن التقدير يمنع الزيادة ويجيز النقص على عكس الأول، فمثلا: صح عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه توضأ ثلاثا، فحينئذ يجوز للمكلف أن يتوضأ مرة ومرتين وثلاثا، ولكن لا يجوز له أن يزيد فيغسل العضو أربع مرات، قال صلى الله عليه وسلم كما في حديث السنن وهو صحيح: (هذا وضوئي ووضوء الأنبياء من قبلي، فمن زاد فقد أساء وتعدى وظلم)، فهذا التقدير بالثلاث يمنع الزيادة؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم حدد هذه الثلاث، وكذلك لما رخص عليه الصلاة والسلام بالخمسة الأوسق في بيع الرطب بالتمر –وقد تقدم معنا في البيوع– حد عليه الصلاة والسلام في هذه المعاملة الربوية الحد بخمسة أوسق، فحينئذ تمنع الزيادة عن خمسة أوسق، فلا يرخص للمسلم فيما زاد على خمسة أوسق، ولكنه لو أراد أن يأخذ بالرخصة فيما دونها فلا بأس ولا حرج، فما نقص مأذون به وما زاد ممتنع، وهكذا بقية المقدرات في الزيادة.

والصورة الثالثة: وهي أن التقدير يمنع الزيادة والنقص، فيلزم المكلف بالعدد الوارد، ولا يجوز له أن يزيد عليه ولا يجوز أن ينقص منه، كما في حد الزنا، قال تعالى ﴿ الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ﴾ [النور:٢]، فالمائة جلدة هذه لا يجوز لأحد أن يزيد عليها في حد الزنا، ولا يجوز له أن ينقص منها؛ لأنها مؤقتة مقدرة، لا يجوز أن يعطل حد الله عز وجل فينقص منها سوطا وجلدة واحدة، ولا يجوز أن يظلم المجلود فيزيده بجلدة زائدة على هذا المقدر شرعا.

وكذلك أيضا حد القذف، قال تعالى: ﴿ فاجلدوهم ثمانين جلدة ﴾ [النور:٤]، فإنه لا يجوز لأحد أن يزيد على الثمانين جلدة، ولا يجوز أن ينقص منها.

أما حد الخمر فقد تقدم معنا، فإن زيادة عمر رضي الله عنه على الأربعين أربعين أخرى ليست من الحد، وإنما هي زيادة تعزيرية جاءت بسبب خاص، وهو: انهماك الناس في الخمر، ثم إن نفس الخمر اشتبه فيه الصحابة هل هو محدد أو غير محدد؟! لأن عليا رضي الله عنه قال: إن النبي صلى الله عليه وسلم لم يحدده، يعني: لم يقدره بمقدار معين.

وقد قال أنس : كان يؤتى بالشارب فمنا الضارب بنعله ومنا الضارب بثوبه، فهذا لا يكون داخلا في الأصل على الوجه الذي ذكرنا، وقد تقدم شرح هذه المسألة في حد الخمر، وبينا خلاف العلماء رحمهم الله في الزيادة على الأربعين.

وقد تكلم العلماء على هذه الأنواع، وممن فصل فيها الإمام السرخسي رحمه الله في المبسوط، والأصل عند العلماء في المقدرات هو هذا، فإذا قال الله ﴿ واستشهدوا شهيدين من رجالكم ﴾ [البقرة:٢٨٢] دل على أنه لا يجوز لنا أن ننقص عن شاهدين، هذا هو الأصل، وإلا لما كان لذكر الشاهدين معنى وفائدة؛ لأنه لو كان يقبل أقل من الشاهدين لما ضيق الله على عباده، ولقال: استشهدوا شاهدا من رجالكم، ولكنه لما قال: ﴿ واستشهدوا شهيدين من رجالكم ﴾ [البقرة:٢٨٢] دل –كما ذكرنا في المقدرات– على أنه من المقدرات التي تجوز الزيادة فيها، أي: لك أن تشهد على مالك خمسة أو ستة أو عشرة، كأن تخاف أن يموت بعضهم، أو أن ترد شهادة بعضهم، فتحتاط فتشهد أكثر من شاهد، ولكن أقل من اثنين لا يقبل منك من حيث الأصل العام.

وهذه الآية –آية الدين التي في سورة البقرة– جاءت كأصل في الشهادة في الحقوق، ولذلك يعتمد عليها العلماء، وقد ردوا بها قول من يقول: إنها تقبل شهادة الواحد؛ ولذلك لم نجد من النبي صلى الله عليه وسلم قضاء وحكومة وخصومة قبل فيها شهادة الواحد المجردة إلا في مسائل خاصة، منها: قبوله شهادة المرأة المرضعة، كما في حديث عقبة بن الحارث في الصحيحين مع أم يحيى بنت أبي إهاب رضي الله عن الجميع، فقد كان نكحها ثم جاءت أمة وقالت: إنها أرضعتهما، فقال عقبة : إنها كذبت، فقال صلى الله عليه وسلم: (كيف وقد قيل؟!)، و

هل هذا حكم، أم قضاء، أم خصومة، أم أنه فتوى من رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ هذا هو **الإشكال**، ولذلك لم تجر على سنن القضاء، فإن النبي صلى الله عليه وسلم تارة يحكم بحكم القضاء ويفصل بحكم القضاء، وتارة يفصل بالفتوى، وقد بينا هذا وفصلناه، ولذلك لم يقو الدليل على معارضة النصوص الصريحة القوية في أن البينة لابد فيها من اثنين غالبا.

وقد جاء من حديث الأشعث بن قيس رضي الله عنه وأرضاه أنه قال: (اختصمت أنا ورجل في بئر إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقلت: يا رسول الله! هي بئري وأنا احتفرتها، فقال الرجل: إنها بئري، فقال صلى الله عليه وسلم للأشعث : شاهداك أو يمينه) والحديث في الصحيح، فما قال له: ائتني بشاهد، أو ائتني بأي شيء يدل على أن البئر حقك، بل قال: (شاهداك أو يمينه) فخيره بهذا، فدل على أن العدد في الشهود مقصود، وأنه لا يقبل ما قل عن ذلك، إلا إذا كان معتضدا باليمين، فيما دل الشرع على جواز الشهادة مع اليمين، وسنبينه إن شاء الله.

إذا ثبت هذا فلا بد من التعدد، وقال بعض السلف: إنه يمكن أن تقبل شهادة الواحد، واحتجوا بحديث أم يحي الذي ذكرناه، والجواب عنه معروف، ومما احتجوا به أيضا قبول النبي صلى الله عليه وسلم لشهادة الشاهد على رؤية الهلال، فقد قال رجل: إنه رأى الهلال، وهو من حديث بلال رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (أتشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله؟ قال: نعم، قال: يا بلال ! قم فأذن بالناس) يعني: للصوم، قالوا: وهذا يدل على أن شهادة الواحد كافية.

وهنا مسألة نحب أن ننبه إليها في الجواب عن هذا الدليل: أولا: من ناحية السند فيه ضعف.

ثانيا: أن هناك شيئا اسمه: الشهادة، وهناك شيئا اسمه: الخبر، وهناك شيئا اسمه: الرواية، فالرواية: معرفة النقل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، أو عن الصحابي، أو عمن بعدهم، وهذا لا يشترط فيه التعدد بإجماع العلماء من حيث الأصل، إلا في المسائل التي تعم بها البلوى، وقد اختلف الجمهور مع الحنفية، والمسألة معروفة في الأصول، لكن من حيث الأصل نقبل خبر الواحد إذا جاءنا بنقل العدل عن مثله فإننا نقبل روايته، ولا يشترط في الرواية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أن تكون عن أكثر من واحد، ولذلك قبل العلماء الحديث الغريب برواية الواحد، كما في حديث: (إنما الأعمال بالنيات)، والعزيز والمشهور فيما جاء من الأخبار، واعتمدوا الصحة والثبوت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، وكون الراوي ممن تقبل روايته، فباب الرواية لا يشترط فيه التعدد وجها واحدا.

الباب الثاني: باب الخبر: وهو أن يكون خارجا عن حكم القضاء، فيأتي الإنسان ويخبر عن شيء، كأن جئت تصلي فسألت شخصا: هل أذن لصلاة العصر أو لم يؤذن؟ فقال لك: لقد أذن، فهنا تقبل خبر الواحد إذا وثقت بقوله، أو دخلت إلى قرية أو مدينة فيجب عليك أن تسأل أهلها عن القبلة، ولا يجوز لك أن تجتهد ولو كنت مسافرا، ما دمت قد نزلت وبإمكانك السؤال؛ لأن القدرة على اليقين تمنع من الشك، فتأتي إلى رجل ظاهره الخير، أو رجل تعرفه، أو صديق لك، وتقول له: أين جهة القبلة؟ فإنه سيقول لك: هكذا، فهذا خبر للواحد وتقبله، وتعمل به في الديانة، وتتعبد الله عز وجل به، لكنه من باب الخبر لا من باب الشهادة، فهذا يسمى: خبر، ولا يسمى: شهادة.

وكذلك أيضا لو جئت تصلي على فراش، وشككت هل هذا الفراش نجس أو طاهر؟ فقلت: يا فلان! هل هذا الفراش طاهر أو نجس؟ فقال لك: الفراش طاهر، فصدقت قوله، وتعبدت الله ع." (١)

"محمد وعلى آله ، والرحمة من لوازم ذلك ؛ لأن الله عز وجل لا يثني ويبارك على من لا يرحمه قطعا .

الأمر الثاني : أن آل النبي صلى الله عليه وسلم من هم ؟ وقد تقدم الكلام عليه (١) .

الأمر الثالث هاهنا سؤال مشهور وهو : أن القاعدة أن المشبه به أفضل من المشبه فيما فيه التشبيه نحو : زيد كالأسد فالأسد أفضل من زيد في الشجاعة التي فيها التشبيه ، والإجماع على أن محمدا صلى الله عليه وسلم أفضل من إبراهيم وغيره من الأنبياء . وقوله : اللهم صل على محمد كما صليت على إبراهيم يقتضي بحكم القاعدة المذكورة أن صلاة الله عز وجل على إبراهيم وآله أكمل وأتم منها على محمد وآله وذلك يقتضي أن إبراهيم أفضل من محمد وهو خلاف الإجماع فقد

---

(١) شرح زاد المستقنع – الشنقيطي ٥/٤١٣

تناقضت القاعدة اللغوية والإجماع ، فاجواب من وجوه (٢) :

أحدها : منع أن المشبه به أفضل من المشبه لزوما ، وإنما منع ذلك اتفاقا غالبا . وهذا منع للقاعدة من أصلها ، لكنه ضعيف لا يعول على مثله .

الثاني : سلمنا أن المشبه به أفضل من المشبه ، لكن لا نسلم أن كون الصلاة على إبراهيم أكمل منها على محمد يقتضي أن إبراهيم أفضل من محمد عليهما السلام ، إذ المفضول قد يفضل في بعض الأشياء لحاجته أو غيرها من الأسباب لا لأفضليته لما خص بعض الأنبياء من المعجزات بما لم يعطه غيره وقد لا يكون أفضل منه .

الثالث : أن تشبيه الصلاة على محمد بالصلاة على إبراهيم إنما هو في ماهية الصلاة لا في كمالها وتمامها ، وذلك كقوله عليه السلام : ((اللهم إني حرمت المدينة كما حرم إبراهيم مكة)) (٣) . وذلك في ماهية التحريم لا في كماله . بدليل أن الجزاء يجب في صيد حرم مكة بالإجماع بخلاف حرم المدينة وحينئذ تثبت أفضلية النبي عليه السلام وأكملية الصلاة والنعمة عليه بدليل منفصل كالإجماع ونحوه .

---

(١) ... انظر ج١/٩٦ . وسيأتي الكلام عليه أيضا ص : ٧٨ .

(٢) ... انظر كتاب "فتح العليم بحل إشكال التشبيه العظيم في حديث : ((كما صليت على إبراهيم)) " لمؤلفه : محمد موسى البازي رحمه الله تعالى . فقد أورد مائة وسبعة وثمانين جوابا مفصلا لهذا التشبيه .

(٣) ... أخرجه البخاري في المغازي ، باب أحد يحبنا ونحبه ٤/١٤٩٨ح٣٨٥٦ . ومسلم في الحج ، باب الترغيب في سكنى المدينة والصبر على لأوائها ٢/١٠٠١ح١٣٧٤ .." [١]

"أن (١) الأظهر المنع مع حضوره والصحة مع غيبته .

قال : (فإن قال الخاطب للولي : أزوجت ؟ فقال : نعم ، وللمتزوج : أقبلت ؟ فقال : نعم ، صح) .

ش : هذا منصوص الإمام أحمد ، وقطع به الخرقي والقاضي وعامة أصحابه ، والموفق في الكافي ، والمغني ، ولا إشكال أنه المذهب ، وذلك لأن نعم جواب صريح ، والسؤال معاد فيه ؛ فمعنى (٢) الكلام : نعم قبلت هذا النكاح ونعم زوجتها ، وهذا صريح لا احتمال فيه ، ولهذا رد على من زعم من النحاة أن لنا كلاما مفيدا بحرف واحد وهو نعم ؛ لأنه إنما حصلت الإفادة مع ما هو معاد معه من السؤال . قال الله سبحانه : ﴿فهل (٣) وجدتم ما وعد ربكم حقا قالوا نعم﴾ [الأعراف : ٤٤] يعني : نعم وجدنا ما وعدنا ربنا حقا .

ولو قيل لرجل : لفلان عليك ألف درهم ؟ فقال : نعم ، كان إقرارا صحيحا ، ولا يرجع في ذلك إلى تفسيره . وتقطع اليد بمثل ذلك مع أن الحدود تدرأ بالشبهات . وحكى أبو الخطاب في الهداية ومن تبعه احتمالا بعدم الصحة ؛ لأن النكاح إنما يصح بلفظ الإنكاح والتزويج ، وما نطق الولي بواحد منهما ، ولا نطق المتزوج بالقبول .

وقال الشافعي : لا ينعقد حتى يقول معه : زوجتك ابنتي ، ويقول الزوج : قبلت هذا التزويج .

---

(١) فتح الملك العزيز بشرح الوجيز ٧٦/٢

قال : (ومن جهلهما لم يلزمه تعليمهما ، وكفاه معناهما الخاص بكل لسان) .

ش : أما كون من جهل لفظ الإنكاح والتزويج لم يلزمه تعليم ذلك ؛ فلأن النكاح عقد معاوضة . فلم يلزمه تعليم أركانه كالبيع .

ولأن المقصود المعنى دون اللفظ المعجز وهو حاصل ، وهذا فارق القراءة ، وهذا اختيار القاضي والموفق ، وهو ظاهر كلام الشريف وابن البنا في الخصال ، والشيرازي وشيخهم في التعليقة .

---

(١) ... في الأصل : أنه .

(٢) ... في الأصل : بمعنى .

(٣) ... في الأصل : هل .." [١]

"المستثنى منه؟ فتأمله فهو في غاية **الإشكال** وهو أصل في اشتراط المشيئة عند النطق بالأفعال.

والجواب أنا نقول: هذا أستثناء من الأحوال والمستثنى حالة من الأحوال وهي محذوفة قبل " أن " الناصبة، وعامله فيها – أعني الحال – عامله في " أن " الناصبة، وتقديره: (ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غدا) في حالة من الأحوال إلا معلقا بـ (إلا أن يشاء الله) [الكهف: ٢٣] ثم حذفت معلقا، والباء من " أن " فيكون النهي المتقدم مع " إلا " المتأخرة قد حصرت القول في هذه الحال دون سائر الأحوال فتختص هذه الحالة بالإباحة وغيرها بالتحريم، وترك المحرم واجب وليس شيء هناك يترك به الحرام إلا هذه فتكون واجبة. فهذا مدرك الوجوب، وأما مدرك التعليق فهو كقولنا معلقا فإنه يدل على أنه تعلق في تلك الحالة كما إذا قال: لا تخرج إلا ضاحكا فإنه يفيد الأمر بالضحك للخروج، وانتظم معلقا مع " أن " بالباء المحذوفه واتجه الأمر بالتعليق على المشيئة من هذه الصيغة عند الوعد بالأفعال. انتهى.

وأما العهد فهو غير الوعد ويكون بمعنى اليمين والأمان والذمة والحفظ والرعاية والوصية وغير ذلك.

وفي سيد الاستغفار: " وأنا على عهدك ووعدك ما استطعت " (١).

قال ابن الجوزي: قال المفسرون: العهد الذي يجب الوفاء به الذي يحسن فعله، والوعد من العهد، وقال في: (وأوفوا بالعهد) [الإسراء: ٣٤]: عام فيما بينه وبين ربه وبين الناس. ثم قال: قال الزجاج: كل ما أمر الله سبحانه وتعالى به ونهى عنه فهو من العهد. نقله عنه في " الفروع ". والله سبحانه وتعالى أعلم.

؟

---

(١) أخرجه البخاري في "صحيحه" (٥٩٤٧) ٥: ٢٣٢٣ كتاب الدعوات ، باب أفضل الاستغفار.." [٢]

---

(١) فتح الملك العزيز بشرح الوجيز ١٦٩/٥

(٢) معونة أولى النهى شرح المنتهى (٩٧٢) ١٧٧/١١

"المثال الثاني: أن يدعي أنه باعه هذه العين ولا يدعي أنها ملكه فيعترف له البائع بالبيع أو ينكر، فتقوم البينة فيحكم الحاكم بموجب ذلك. فموجب الدعوى في هذه الصورة هو حصول صورة بيع بينهما ولم تشتمل (١) الدعوى على ما يقتضي صحة ذلك البيع؛ لأنه لم يذكر في دعواه أن العين كانت ملكا للبائع ولم تقم بذلك بينة وصحة العقد متوقفة على ذلك. فلا يكون الحكم بالموجب هنا حكما بالصحة أصلا. بخلاف التي قبلها.

وقد تبين مما ذكرناه أن الحكم بالموجب تاره يكون الحكم (٢) بالصحة وتارة لا يكون كذلك. وهذا **إشكال** وهو أن يقال: أي فائدة تبقى للحكم بالموجب إذا لم تجعلوه حكما بالصحة إن قلتم فائدته ثبوت ذلك؟ قيل: الثبوت قد يستفاد مما يكون قد سبق من الألفاظ، وأيضا الثبوت لا يقال له (٣) حكم به. وإن قلتم فائدته الإلزام بتسليم العين. قيل: ذلك لم يقع في الدعوى فكيف يحكم بما لم يدع به؟

وجوابه: أن فائدة الحكنم بالموجب أنه حكم على العاقد بمقتضى ما ثبت عليه من العقد لا حكم بالعقد. وفائدته: أنه لو أراد العاقد رفع هذا العقد إلى من لا يرى صحته ليبطله لم يجز له ذلك ولا للحاكم حتى يتبين موجب لعدم صحة العقد. فلو وقف على نفسه ورفعه إلى حنبلي فحكم بموجبه لم يكن لحاكم شافعي بعد ذلك أن يسمع دعوى الواقف في إبطال الوقف بمقتضى كونه وقفا على النفس. وحاصله: أنه حكم على العاقد بمقتضى عقده لا حكم بالعقد ولا يخفى ما بينهما من التفاوت. انتهى.

وقد صنف الشيخ ولي الدين أبو زرعة العراقي الشافعي تغمده الله برحمته وريقات في الفرق بين الحكم بالصحة والحكم بالموجب (٤) فأحببت إيرادها كلها هنا لعموم النفع بها. وهي:

؟

(١) في أ: أو لم تشتمل.

(٢) في ب: كالحكم.

(٣) في ب: فيه.

(٤) رسالة الشيخ ولي الدين أبو زرعة العراقي الشافعي وقفت على نسختين منها، الأولى: نسخة شيستربتي تحت رقم ٤٤٦٣/ ٢ ضمن مجموع، وتاريخ نسخها سنة اثنتين وسبعين وتسعمائة، وتقع في أربع=." [1]

"إحداها يلزمه الطلاق، ورواية لا يلزمه، ورواية يتوقف عن **الجواب** ويقول: قد اختلف أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم) .

أما التوقف عن **الجواب** فليس بقول في المسألة إنما هو ترك للقول فيها وتوقف عنه لتعارض الأدلة فيها **وإشكال** دليلها ويبقى في المسألة روايتان:

(١) معونة أولى النهى شرح المنتهى (٩٧٢) ٢٣٧/١١

إحداهما: يقع طلاقه اختارها أبو بكر الخلال والقاضي وهو مذهب سعيد بن المسيب وعطاء ومجاهد والحسن وابن سيرين والشعبي والنخعي وميمون بن مهران والحكم ومالك والثوري والأوزاعي والشافعي وابن شبرمة وأبي حنيفة وصاحبيه وسليمان بن حرب؛ لقول النبي صلى الله عليه وسلم: ((كل الطلاق جائز، إلا طلاق المعتوه)) (١) ، ومثل هذا عن علي وابن عباس.

قال ابن عباس: طلاق السكران جائز إن ركب معصية مرة.

ولأن الصحابة جعلوه كالصاحي في الحد بالقذف بدليل ما روى أبو وبرة الكلبي قال: أرسلني خالد بن الوليد إلى عمر فأتيته في المسجد ومعه عثمان وعلي وعبدالرحمن وطلحة والزبير فقلت: إن خالدا يقول: إن الناس انهمكوا في الخمر وتحاقروا العقوبة فقال عمر: هؤلاء عندك فسلهم فقال علي: تراه إذا سكر هذا هذى وإذا هذى افترى وعلى المفتري ثمانون. فقال عمر: أبلغ صاحبك ما قال فجعلوه كالصاحي.

ولأنه إيقاع للطلاق من مكلف غير مكره صادف ملكه فوجب أن يقع (٢) كطلاق الصاحي، ويدل على تكليفه أنه يقتل بالقتل ويقطع بالسرقة وبهذا فارق المجنون.

والرواية الثانية: لا يقع طلاقه اختارها أبو بكر عبدالعزيز وهو قول عثمان. قال ابن المنذر: هذا ثابت عن عثمان ولا نعلم أحدا من الصحابة خالفه. وقال أحمد: حديث عثمان أرفع شيء فيه وهو أصح يعني من حديث علي وحديث الأعمش منصور لا يرفعه إلى علي.

ولأنه زائل العقل أشبه المجنون والنائم.

---

(١) سبق تخريجه قريبا.

(٢) في الأصل: يصح. وما أثبتناه من المغني ٨: ٢٥٦.." [1]

"البنج ونحوه مما يزيل عقله ، عالما به ، متلاعبا ، فحكمه حكم السكران في طلاقه .

وبهذا قال أصحاب الشافعي ، وقال أصحاب أبي حنيفة : لا يقع طلاقه ؛ لأنه لا يلتذ بشربها .

ولنا ، أنه زال عقله بمعصية ، فأشبه السكران .

(٥٨٣٨)

فصل : قال أحمد ، في المغمى عليه إذا طلق ، فلما أفاق علم أنه كان مغمى عليه ، وهو ذاكر لذلك ، فقال : إذا كان ذاكرا لذلك ، فليس هو مغمى عليه ، يجوز طلاقه .

وقال ، في رواية أبي طالب ، في المجنون يطلق ، فقيل له بعدما أفاق : إنك طلقت امرأتك .

فقال : أنا أذكر أني طلقت ، ولم يكن عقلي معي .

فقال : إذا كان يذكر أنه طلق ، فقد طلقت .

---

(١) الواضح في شرح الخرقي (٦٨٤) ٢/٧٢٥

فلم يجعله مجنونا إذا كان يذكر الطلاق ، ويعلم به .
وهذا ، والله أعلم ، في من جنونه بذهاب معرفته بالكلية ، وبطلان حواسه ، فأما من كان جنونه لنشاف أو كان مبرسما ، فإنه يسقط حكم تصرفه ، مع أن معرفته غير ذاهبة بالكلية ، فلا يضره ذكره للطلاق ، إن شاء الله تعالى .
(٥٨٣٩)
مسألة ؛ قال : (وعن أبي عبد الله رحمه الله ، في السكران روايات ؛ رواية يقع الطلاق .
ورواية لا يقع .
ورواية يتوقف عن **الجواب** ، ويقول : قد اختلف فيه أصحاب رسول الله)
صلى الله عليه وسلم أما التوقف عن **الجواب** ، فليس بقول في المسألة ، إنما هو ترك للقول فيها ، وتوقف عنها ، لتعارض الأدلة فيها ، **وإشكال** دليلها .
ويبقى في المسألة روايتان : إحداهما ، يقع طلاقه .
اختارها أبو بكر الخلال ، والقاضي .
وهو مذهب سعيد بن المسيب ، وعطاء ، ومجاهد ، والحسن ، وابن سيرين ، والشعبي ، والنخعي ، وميمون بن مهران ، والحكم ، ومالك ، والثوري ، والأوزاعي ، والشافعي في أحد قوليه وابن شبرمة ، وأبي حنيفة ، وصاحبيه ، وسليمان بن حرب ؛ لقول النبي صلى الله عليه وسلم ﷺ : كل الطلاق." (١)
"وأما كونه لا يجوز أن يبيع ما لا يملكه ليمضي ويشتريه ويسلمه فلما روى حكيم بن حزام أنه قال للنبي صلى الله عليه وسلم: ((إن الرجل يأتيني يلتمس مني ما ليس عندي فأمضي إلى السوق فأشتريه ثم أبيعه منه. فقال: لا تبع ما ليس عندك)) (١) رواه الترمذي. وقال: حديث صحيح.
قال: (ولا يصح بيع ما فتح عنوة ولم يقسم كأرض الشام والعراق ومصر ونحوها إلا المساكن وأرضا من العراق فتحت صلحا وهي الحيرة وأليس وبانقيا وأرض بني صلوبا؛ لأن عمر رضي الله عنه وقفها على المسلمين وأقرها في أيدي أربابها بالخراج الذي ضربه أجرة لها في كل عام ولم يقدر مدتها لعموم المصلحة فيها. وتجوز إجارتها، وعن أحمد أنه كره بيعها وأجاز شراءها).
أما كون بيع ما فتح عنوة ولم يقسم كأرض الشام والعراق ومصر غير المساكن لا يصح على المذهب فلما ذكره المصنف من أن عمر رضي الله عنه وقفها (٢). روي ذلك في قصص اشتهرت عنه.
وأما قوله رحمه الله: ولم يقدر مدتها لعموم المصلحة فيها **فجواب** عن **إشكال** مقدر لأنه لما قال: وأقرها في أيدي أربابها بالخراج الذي ضربه أجرة لها توجه لقائل أن يقول: الإجارة يجب تقدير مدتها فأشار إلى الفرق من حيث إن عموم المصلحة موجود هنا بخلاف ما إذا أجر إنسان ملكه. فأطلق عمر رضي الله عنه المدة لذلك.
وأما كون بيع المساكن مما فتح عنوة ولم يقسم يصح ف ((لأن الصحابة اقتطعوا الخطط في الكوفة والبصرة في زمن عمر وبنوها

---

(١) المغني لابن قدامة–تحقيق التركي (٦٢٠) ٣٤٦/١٠

مساكن وتبايعوها)) من غير نكير فكان إجماعا.

وأما كون بيع الأراضي التي سماها المصنف رحمه الله من الحيرة ... إلى آخره يصح؛ فلما أشار إليه من أنها فتحت صلحا لا عنوة.

---

(١) أخرجه أبو داود في سننه (٣٥٠٣) ٣: ٢٨٣ كتاب البيوع، باب في الرجل يبيع ما ليس عنده.

وأخرجه الترمذي في جامعه (١٢٣٢) ٣: ٥٣٤ كتاب البيوع، باب ما جاء في كراهية بيع ما ليس عندك.

وأخرجه النسائي في سننه (٤٦١٣) ٧: ٢٨٩ كتاب البيوع، باب بيع ما ليس عند البائع.

(٢) أخرجه أبو عبيد في الأموال (١٤٧) ص: ٥٩ كتاب فتوح الأرضين صلحا، باب فتح الأرض تؤخذ عنوة ...." [1]

"الاستدامة عاد اللزوم مستندا إلى العقد المقتضي للصحة بخلاف ما إذا تخلل الخمر فإنه لما صار خمرا خرج عن اللزوم وعن الصحة إذ لا يصح رهن الخمر فارتفع موجب العقد، فإذا تخلل لم يجد اللزوم ما يستند إليه. وقد صرح المصنف رحمه الله ببطلان الرهن بصيرورته خمرا وبأن اللزوم يعود بتخلله، وأورد ما ذكر من **الإشكال**. وأجاب عنه: بأن العقد إذا وقع صحيحا ثم حدث بالمعقود معنى أخرجه من حكم العقد، ثم زال ذلك لا يمتنع (١) عود حكم العقد؛ كزوجة الكافر إذا أسلمت فإنه يحرم وطؤها ويخرج عن حكم العقد فإذا أسلم الزوج في العدة عاد حكم العقد. وفي هذا **الجواب** نظر فإن الزوج إذا أسلم بعد زوجته يحكم ببقاء النكاح لا بعوده. بناء على أن الفرقة تتوقف على انقضاء العدة على الصحيح من المذهب. وعلى رواية وقوع الفرقة باختلاف الدين لا يحكم بعود النكاح؛ لأنه انفسخ فكيف يعود بعد (٢) فسخه. ولقائل أن يقول في مسألة التحلل: إن الصحة تبقى مراعاة؛ كالكافرة إذا أسلمت. إلا أنه يناقض منصوص المصنف في المغني بالبطلان. ويجاب عنه: بأن مقتضى الدليل أن لا يثبت صحة شيء مع ما ينافيها خولف ذلك في إسلام أحد الزوجين؛ لأن جماعة من الصحابة أسلم الأزواج قبل النساء وبالعكس فأقرهم النبي صلى الله عليه وسلم على ذلك فيجب أن يبقى فيما عداه على مقتضى الدليل.

قال: (وتصرف الراهن في الرهن لا يصح إلا العتق فإنه ينفذ ويؤخذ منه قيمته رهنا مكانه. وعنه: لا ينفذ عتق المعسر. وقال القاضي: له تزويج الأمة ويمنع الزوج وطئها ومهرها رهن معها. والأول أصح).

أما كون تصرف الراهن في الرهن بغير العتق والتزويج كالبيع والهبة والإجارة والوقف والرهن لا يصح؛ فلأنه تصرف يبطل حق الوثيقة، وليس بمبني على السراية والتغليب فلم يصح كما لو فسخ عقد الرهن.

---

(١) في هـ: يمنع.

(٢) ساقط من هـ.." [2]

---

(١) الممتع في شرح المقنع (٦٩٥) ٣٨٨/٢

(٢) الممتع في شرح المقنع (٦٩٥) ٥٦١/٢

"

[٩٣١-] قيل: ١ قال: وإن طلقها فأقرت بانقضاء العدة فتزوجت فجاءت بولد لستة أشهر فأكثر فادعاه الأول والأخير، كان للأخير لأن الفراش له.٢

[٩٣٢-] قلت: امرأة ولدت لسنتين؟

قال: هو ولد صاحبها فإن نفاه لاعنها، وأهل المدينة يقولون أربع سنين

---

١ في نسخة ع "قلت: وإن طلقها" وفي كلا التقديرين **إشكال** في السياق، والأقرب أنها "قيل: قال" بمعنى أن هذا **الجواب** المضاف إلى كلام الإمام السابق لم يسمعه الكوسج مباشرة منه، وإنما سمعه من غير الإمام عنه.

٢ لأنه أمكن كونه منه لمضي أقل مدة الحمل، وينسب إليه ويحكم له لقوله صلى الله عليه وسلم في حديث عائشة: "الولد للفراش".

أخرجه: البخاري في كتاب البيوع، باب تفسير المشتبهات ٤/٢، ومسلم، حديث ١٤٥٧، والنسائي ١٨١/٦، والترمذي ١١٦٧، وابن ماجة، حديث رقم: ٢٠٠٤، وأحمد في المسند ٣٧/٦، ٢٤٦.

وانظر عن المسألة: الإنصاف ٢٥٩/٩، والمحرر ١٠١/٢، والكافي ٣٩٢/٣

". (١)

"

السكران.١ وشهدته سئل غير مرة فلم يقل في السكران شيئا.٢

---

١ سؤال الكوسج من قوله: "إذا طلق" إلى قول الإمام أحمد: "أمر السكران" شيء موجود في المغني: ١١٦/٧ بلفظه عدا كلمة "لي" من قوله "لا يصح" غير موجودة في المغني.

٢ توقف الإمام عن التصريح بحكم طلاق السكران. وروي عنه وقوعه. وكذلك روي عنه عدم وقوعه.

يقول ابن قدامة ١١٤/٧: "أما التوقف عن **الجواب** فليس بقول في المسألة، إنما هو ترك للقول فيها وتوقف عنها، لتعارض الأدلة فيهما **وإشكال** دليلها".

ووافق الإمام إسحاق رواية عدم وقوع الطلاق كما بين ذلك هنا.

والمذهب عند الإمام أحمد أن الطلاق يقع، كما في الإنصاف ٤٣٣/٨؛ للحديث "كل الطلاق جائز إلا طلاق المعتوه".

أخرجه البيهقي ٣٥٩/٧. وقال عنه الألباني في إرواء الغليل ١١١/٧: أن الصواب فيه الوقف، وعلقه البخاري في الفتح ٣٤٥/٩.

ولأنه إيقاع للطلاق من مكلف غير مكره صادف ملكه، فوجب أن يقع كطلاق الصاحي، ولأن الصحابة أوقعوا عليه

---

(١) مسائل الإمام أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه ١٥٦٠/٤

الطلاق، فلقد فرق عمر بن الخطاب رضي الله عنه بين سكران طلق امرأته بعد أن شهد عليه أربع نسوة ...
أخرجه البيهقي ٣٥٩/٧.
[] انظر: زاد المعاد ٢١٠/٥-٢١١، والمغني ١١٤/٧، والمبدع ٢٧٢/٧، وكشاف القناع ٢٣٤/٥.
(١) ".

"

[٣٣٠٣-*] قال [أحمد]١ رضي الله عنه: طلاق السكران لا يصح عندي، لأنه طلق وهو لا يعقل،٢ وكذلك المجنون،٣، [وذلك أن المجنون لا

[٣٣٠٣-*] تقدم نحو هذه المسألة في النكاح: (١١٣١)، وكذا في الروايتين: ١٥٧/٢ في السكران فقط. ومثله نقل الميموني كما في الروايتين: ١٥٧/٢، وإعلام الموقعين: ٤٩/٤، وإغاثة اللهفان في حكم طلاق الغضبان: ٤٤، وحنبل كما في الروايتين: ١٥٧/٢، وإسحاق بن إبراهيم: ٢٣٠/١ برقم (١١١٧).
ونقل صالح: ١٢٨/١، ١٢٩، وابن بدينا -كما في الروايتين: ١٥٧/٢: وقوع طلاق السكران.
ونقل أبو داود: ١٧٣، وابن إبراهيم: ٢٣٠/١ (١١١٥)، والبرزاطي -كما في الروايتين: ١٥٨/١: التوقف. وقال في مسائل عبد الله: ١١١٤/٣ فيه اختلاف.وقال في مسائل عبد الله أيضا: ١١١٤/٣، وصالح: ١١٥/٢، وأبي الحارث كما في إعلام الموقعين: ٤٨/٤، وإغاثة اللهفان: ٤٤، ٤٥: أرفع شيء فيه حديث الزهري عن أبان بن عثمان عن عثمان قال: "ليس لمجنون وسكران طلاق".
١ في الأصل بياض بعد هذه الكلمة، والمثبت من: (ظ).
٢ في طلاق السكران ثلاث روايات كما ذكر الخرقي في المختصر: ١٥٣: يلزمه، ولا يلزمه، والتوقف.
قال ابن قدامة في المغني: ٣٤٦/١٠: أما التوقف عن الجواب، فليس بقول في المسألة؛ وإنما هو ترك للقول فيها وتوقف عنها لتعارض الأدلة فيها وإشكال دليلها، ويبقى في المسألة روايتان. ا.هـ
والمذهب وقوع طلاق السكران.
انظر: الفروع: ٣٦٧/٥، والمبدع: ٢٥٣/٧، والإنصاف: ٤٣٣/٨.
٣ طلاق المجنون لا يقع بالإجماع.
الإجماع لابن المنذر: ١٠٠، والمغني: ٣٤٦/١٠
(٢) ".

---

(١) مسائل الإمام أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه ١٥٨٥/٤
(٢) مسائل الإمام أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه ٤٦٤٧/٩